Hirschberger

Historia de la Filosofía

II. Edad Moderna, Edad Contemporánea

de JOHANNES HIRSCHBERGER

La presente obra es ya un clásico de la historiografía filosófica. Publicada en castellano por primera vez en 1954, ha contribuido a la formación en filosofía de varias generaciones tanto en España con en América Latina. Johannes Hirschberger aspira a fundir la actividad historiográfica con la pensante, ya que su intención es ofrecer un texto suficientemente amplio y condensado a la vez, que logre resumir con viveza las principales corrientes de las distintas épocas y el pensamiento de los autores. Con esta nueva edición, revisada a fondo y ampliada hasta nuestros días, sobre todo en lo referente a la bibliografía, la filosofía española y las últimas corrientes de pensamiento, Herder Editorial quiere rendir homenaje a uno de sus grandes autores y orientar la mirada de los amantes de la filosofía hacia un espejo donde se reflejan las caras e inquietudes de nuestra época. Este tomo segundo abarca el periodo que va de Descartes al ideal-realismo.

Johannes Hirschberger

Historia de la Filosofia - II. Edad Moderna, Edad Contemporanea

Historia de la Filosofía (Hirschberger) - 2

ePub r1.0
Titivillus 12.05.16

Título original: *Geschichte der Philosophie*
Johannes Hirschberger, 1954
Traducción: Luis Martínez Gómez

Editor digital: Titivillus
Aporte original: Spleen
ePub base r1.2

ABREVIATURAS Y SIGLAS

afor.	aforismo
al.	alemán
aum.	aumentado
biblio.	bibliografía
ca.	circa
cap.	capítulo
cast.	castellano
cat.	catalán
cf.	confer
colab.	colaboración
coment.	comentado, comentarios
complem.	complementario, complemento
corr.	corregido
crít.	crítico
dir.	dirigido, director
ed.	editor, editado
elab.	elaboración
esc.	escolio
esp.	especial, especialmente
fr.	francés
frag.	fragmento
ibid.	ibidem
id.	idem
ingl.	inglés
introd.	introducción
it.	italiano

lat.	latín
lec.	lección
neer.	neerlandés
pág.	página
pról.	prólogo
reimpr.	reimpresión
rev.	revisado
s. a.	sine anno (de edición)
s. n.	sine nomine (de editor)
sc.	scilicet (a saber)
sec.	sección
selec.	selección
trad.	traducción, traducido
v. g.	verbi gratia
vol.	volumen
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas
EUNSA	Ediciones Universidad de Navarra S. A.
FCE	Fondo de Cultura Económica de México
PUF	Presses Universitaires de France
UAM	Universidad Autónoma Metropolitana
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México
UNED	Universidad Nacional de Educación a Distancia
UTEHA	Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana
IL	Illinois
MA	Massachusetts
MI	Minnesota
MO	Misuri
NC	Carolina del Norte
NJ	Nueva Jersey
NY	Nueva York

TN	Tennessee
VA	Virginia

Tercera parte

Filosofía de la Edad Moderna

De Descartes al Idealismo

II

Sistemas de los siglos XVII y XVIII

Si es característico del Renacimiento el afán de probar nuevos caminos, lo es de los siglos siguientes el gusto por las construcciones sistemáticas. Una tras otra se alzan las construcciones filosóficas atrevidas y orgullosas. Como todo el Barroco en general, también la filosofía se lanza a construir. Los nombres de Descartes, Spinoza y Leibniz, y aun los de Hobbes, Locke y Hume, representan suntuosos edificios de nueva planta, que, al igual que los museos, ofrecen al que traspasa sus umbrales todo un mundo de elementos cuidadosamente organizado con orden y plan. Cada uno de esos edificios tiene su diseño enteramente particular, rebelde a un encuadramiento en los forzados esquemas del historiador de la filosofía. Si los miramos en sus líneas generales podremos distinguir dos principales estilos de construcción: el racionalismo y el empirismo.

El primero, de mayor aliento, encarna más tradición; hasta se podría decir que su tendencia sistemática es, en el fondo, la misma que la de la Edad Media. Le sirve de lazo de unión la escolástica española del siglo XVI y la subsiguiente metafísica cursada en los centros escolares de la época. Quien viene de este campo, si al menos no ha perdido el espíritu de los «grandes» del Medievo, no se sentirá demasiado extraño entre estos representantes del racionalismo, y aun podrá desenvolverse cómodamente junto a ellos, aunque una vez introducidas algunas correcciones. Los problemas son sustancialmente los mismos de la antigua metafísica, si bien hay que notar, y esto es lo típicamente nuevo, que sujeto y objeto se disocian ahora en una oposición forzadamente agudizada; de manera que la esfera de lo subjetivo es lo primordialmente dado, lo únicamente seguro, y aun autónomo, aunque también el reino de lo objetivo, la naturaleza, se

mueve según sus propias leyes, las leyes mecánicas, y surge el gran problema, que preocupará todavía al idealismo alemán, de concertar de nuevo la *res cogitans* y la *res extensa*. Quien viene del pensamiento moderno y no ve en Descartes y sus sucesores más que lo nuevo —ya dejamos asentado qué clase de prejuicios llevaron a semejante apreciación unilateral (*cf.* vol. I, pág. 682)— sospechará que sobrevaloramos las irradiaciones del pasado. Pero la continuidad histórico-ideológica es también aquí mayor de lo que comúnmente se cree. Cuando Nietzsche llama todavía a Kant un escolástico camuflado, no hay que ver en ello simplemente un desahogo de su genio apasionado. Después que, en nuestros días, la filosofía de la existencia ha trazado respecto de Descartes y de toda metafísica esencialista líneas de delimitación histórica completamente diferentes de las que el neokantismo trazó en su tiempo, habrá que tomar más en serio la expresión de Nietzsche.

La gran ruptura de la filosofía moderna se produjo en realidad en la otra vertiente, en el otro estilo filosófico que apuntábamos, el del puro empirismo y sus consectarios. Él es el que encarna la más moderna y revolucionaria manera de filosofar, la auténtica revolución filosófica y lo más sustantivo de la filosofía moderna, hablando en general; pues en lugar de las verdades necesarias de razón, con las que todo racionalismo hizo y hará siempre metafísica, irrumpe en él la validez de lo puramente fáctico, y con ello se consuma la ruptura con la metafísica clásica. Y de aquí deriva todavía otro carácter de oposición de la sistemática filosófica del empirismo frente a la del racionalismo. Aquélla es suma sin aglutinante; ésta es totalidad trabada en unidad.

Al lado de las grandes construcciones de los siglos XVII y XVIII se levantaron otras edificaciones más modestas. Tampoco éstas deberían ser subestimadas. Es la filosofía vulgarizada de la Ilustración. Aun sin presentarse con el empuje de los grandes maestros de este tiempo, proporciona alimento espiritual a amplios sectores culturales y crea además la atmósfera que respirarán los forjadores de un futuro más grande.

Racionalismo

Al hablar del racionalismo tenemos ante todo que salir al paso a un prejuicio muy generalizado que le hace injusticia y pervierte de antemano su recta comprensión. Es la creencia de que el racionalismo significa tanto como pura filosofía de conceptos. Se impone una distinción entre el racionalismo como una postura gnoseológica fundamental y el racionalismo como un método científico o escolar. Como postura gnoseológica fundamental el racionalismo no quiere ciertamente ser pura filosofía de conceptos o sacar exclusivamente de la razón todo conocimiento. Ya su primer representante moderno, Descartes, rebate a aquellos filósofos que imaginan que va a salir la verdad de sus propios cerebros, sin contar con la experiencia, como Minerva de la cabeza de Júpiter, y concretamente afirma que no avanzará la astrología sino después que se hayan podido examinar los movimientos efectivos de los astros, ni la mecánica sino después que se haya observado el movimiento físico de los cuerpos (*Regulae ad directionem ingenii*, 5). No se desatiende, pues, la experiencia, pero lo típico del racionalismo es que para él reviste mayor importancia lo necesario, sea en el orden del ser, del espíritu o de los valores, que lo dado sólo como «hecho». Y a esta visión de lo «necesario» pretende acercarse, tomando como vía de acceso la razón, las *vérités de raison*, que dirá Leibniz, y con un enfoque de los problemas enteramente clásico. El racionalismo quiere siempre ser «filosofía primera», dar ontologías fundamentales y regionales.

La denominación de racionalismo como método científico o escolar la aplicamos a aquella concreta manera de trabajo científico y didáctico, no infrecuente, en la que se paga excesivo tributo de fidelidad a palabras y conceptos recibidos, opiniones de libros y de escuelas, sin tomarse la molestia de contrastarlos con la realidad viviente de las cosas. Este segundo racionalismo se junta frecuentemente con el primero, pero puede encontrarse en cualquier parte. Podríamos denominarle racionalismo metódico o racionalismo de escuela.

Las aspiraciones fundamentales de Descartes, Spinoza y Leibniz no quedan desvalorizadas por sus yerros. El racionalismo gnoseológico cala más hondo. Acota un importante problema lógico y ontológico, el problema del apriorismo. Es ésta la cuestión que más íntimamente acucia al racionalismo.

Bibliografía

H. BUSSON, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance* (*1533-1600*), París, Vrin, 1971; J. ECHEVERRÍA (ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración* II, Madrid, Trotta-CSIC, 2000; C. GIACON, *La causalità nel razionalismo moderno. Cartesio-Spinoza-Malebranche-Leibniz*, Milán, Bocca, 1954; W. RÖD, *Descartes. Die Genese des cartesianischen rationalismus*, Múnich, Beck, ³1995.

Descartes

El padre de la Filosofía moderna

Se ha dicho que Descartes es el primero y el último gran filósofo francés. Aun con ello puede estar orgullosa Francia. Tal es su significación histórica. Descartes creó, en efecto, nada menos que la problemática que dio la pauta al quehacer filosófico moderno; esto aun allí donde se le combatió. «Toda la metafísica moderna, incluido Nietzsche, se sustenta en la interpretación del ser y de la verdad introducida por Descartes. […] Las transformaciones esenciales de la posición básica de Descartes, que desde Leibniz se producen en el pensamiento alemán, no superan en modo alguno dicha fundamental posición; al contrario, sólo con ellas se despliega todo el alcance metafísico de aquel pensamiento y se crean con ello las premisas doctrinales del siglo XIX» (Heidegger). Descartes se llama, con pleno derecho, el padre de la filosofía moderna.

Vida

René Descartes nació en La Haye, en la Turena, en 1596, oriundo de una familia noble. De los 8 a los 16 años se educó en el colegio de los jesuitas de La Flèche, al que estimará toda su vida como «una de las más renombradas escuelas de Europa». Y aun no siendo, dice él alguna vez, toda la filosofía que allí se aprende cosa tan cierta como el Evangelio, la filosofía es, con todo, la llave para las otras ciencias, y es muy recomendable el haber recorrido una vez todo el curso completo antes de emprender caminos propios. De 1613 a 1617 estudia jurisprudencia en París, y obtiene en ella la licenciatura. Suspende entonces provisionalmente los estudios, no por despreciar la ciencia, sino para estudiar más libremente en el libro de la vida. «Y resolviéndome a no buscar más ciencia que la que se pudiera encontrar en mí mismo, o bien en el gran libro del mundo, empleé el resto de mi juventud en viajar, en ver cortes y ejércitos, en frecuentar el trato con gentes de diversos humores y condiciones, en recoger diversas experiencias, en experimentarme y probarme a mí mismo en los encuentros que la fortuna me deparara, y en hacer en todas partes tal reflexión sobre las cosas que se presentaran, que pudiera yo sacar de ello algún provecho. […] Tenía siempre un extraordinario deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en mis acciones y marchar con seguridad en esta vida» (*Discours de la méthode* I). Descartes sienta plaza de soldado en las guerras, primero de Holanda y luego de Baviera, en 1619. En este año, su sección se halla destacada, junto al Danubio, en Neuburg, en cuarteles de invierno, y allí fue donde, en horas quietas y solitarias, «lució para él la luz de una admirable revelación», su *cogito, ergo sum*. Hasta tal punto se había apoderado de él la inquietud filosófica y el ansia por la verdad y la claridad, que prometió ir en peregrinación a Loreto si la santísima Virgen le ayudaba a salir de sus dudas sobre la posibilidad de distinguir lo verdadero de lo falso. Cuatro años más tarde cumplió efectivamente su promesa. Para esta fecha había ya dejado la milicia y vuelto a París, y el que antes fuera un hombre de mundo de vida movida,

vive ahora enteramente retirado, en la persuasión y saboreo del *bene vixit, bene qui latuit*. Mantiene sólo contacto con un escogido círculo de amigos. El primero entre ellos es el padre Mersenne, que durante toda su vida será amigo y confidente de Descartes. Otro amigo y patrocinador suyo es el cardenal Bérulle († 1629), el fundador del *Oratorium Iesu* y creador de un tipo de piedad que podría caracterizarse como un absoluto teocentrismo, en el que el alma se abandona de tal manera a la absorbente acción de Dios, que la propia sustancialidad queda como formalmente extinguida y el hombre se pierde totalmente en Dios. Es preciso tener esto en cuenta para valorar la definición que dará Descartes de la sustancia y que desplegará después toda su eficacia en la metafísica del ocasionalismo. El espíritu del Oratorio es el agustinismo, y no nos será difícil descubrirlo en las mismas tesis fundamentales de nuestro filósofo: en el *cogito* y en las pruebas de la existencia de Dios fundadas en la imposibilidad de pensar lo imperfecto sin presuponer lo perfecto. Del año 1628 data su larga estancia en Holanda, donde tuvo no pequeñas dificultades por causa de su doctrina, y donde, no obstante, tienen origen sus grandes obras. Así tiene que caer por el año 1628 la composición de sus *Regulae ad directionem ingenii*, obra póstuma; en 1629-1630 se produce también el primer esbozo de las *Meditationes de prima philosophia*, que es enviado a diversos eruditos, y se publica después (1641), junto con las objeciones presentadas y las respuestas de Descartes. Por las circunstancias apuntadas de su composición, esta obra ofrece una relevante visión de conjunto del cartesianismo y de toda la filosofía de su tiempo. Invitado por la reina Cristina de Suecia, nuestro filósofo va a Estocolmo en 1649. Antes de transcurrir medio año, muere allí cristianamente el 11 de febrero de 1650.

Obras

Las principales obras filosóficas de Descartes son: el *Discours de la méthode* (1637), especialmente indicado como introducción a su vida y pensamiento; las *Meditationes de prima philosophia* (1641), los *Principia philosophiae* (1644) y *Les passions de l'âme* (1649). Las *Meditationes*, escritas primero en latín, salieron después traducidas al francés; la traducción fue hecha por el duque de Luynes, reconocida por Descartes y publicada en París en 1647. Las *Regulae ad directionem ingenii* no aparecieron hasta 1701. Ediciones: Ch. Adam y P. Tannery, *Oeuvres de Descartes*, 12 vols. y suplem. (índices), París, Cerf & Vrin, 1897-1913, nueva ed. 11 vols., París, Vrin-Centre National de la Recherche Scientifique, 1964-1975; *Discours de la méthode*, texto y coment. por É. Gilson, París, Vrin, 1925 (2005). Trad. cast. de las principales obras: *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, ed. y trad. de M. García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, ^{42}2007 (trad., estudio preliminar y notas de R. Frondizi, Madrid, Alianza, 1999); *Discurso del método; Dióptrica; Meteoros; Geometría*, pról., trad. y notas de G. Quintás Alonso, Madrid, Alfaguara, ^{2}1987; *Discurso del método; Meditaciones metafísicas*, ed. de O. Fernández Prat, trad. de M. García Morente, Madrid, Tecnos, 2002; *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, introd., trad. y notas de V. Peña, Madrid, Alfaguara, 1977 (Oviedo, KRK, 2005); *Las pasiones del alma*, trad. de F. Fernández Buey, Barcelona, Península, 1972 (trad. de J. A. Martínez y P. Andrade Boué, Madrid, Tecnos, 1997; ed., introd. y notas de J. Pacho, trad. de F. Fernández Buey, rev. por J. Pacho, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005); *Reglas para la dirección del espíritu*, introd., trad. y notas de J. M. Navarro Cordón, Madrid, Alianza, 2003; *Discurso del método; El método; Meditaciones metafísicas; Reglas para la dirección del espíritu; Principios de la filosofía*, estudio introd., análisis de las obras y notas al texto por F. Larroyo, México, Porrúa, 1977.

Bibliografía

CH. ADAM, *Vie et oeuvres de Descartes*, París, Vrin, 1957 (vol. XII de la ed. de Adam y Tannery, París, L. Cerf, 1897-1913); F. ALQUIÉ, *Descartes, l'homme et l'oeuvre*, París, Hatier, 1956; *id.*, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, París, PUF, [3]1987; K. BACKER y K. J. MORRIS, *Descartes' dualism*, Londres-Nueva York, Routledge, 1996; C. VON BROCKDORFF, *Descartes und die Fortbildung der kartesianischen Lehre*, Múnich, Reinhardt, 1923 (reimpr. Nendeln, Kraus Reprint, 1973); R. CEÑAL, «Cogito cartesiano y ontología fundamental», en *Revista de Filosofía* 9, 1950, págs. 5-23; I. FETSCHER, «Das französische Descartes-Bild der Gegenwart», en *Philosophische Rundschau* 3, 1955, págs. 166-198; J. ECHARRI, «Un influjo español desconocido en la formación del sistema cartesiano (Dos textos paralelos de Toledo y Descartes sobre el espacio)», en *Pensamiento* 6, 1950, págs. 291-323; J. ECHEVERRÍA (ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración II*, Madrid, Trotta-CSIC, 2000; K. FISCHER, *Allgemeine Einleitung. Descartes' Leben, Werke und Lehre*, Nendeln-Liechtenstein, Kraus Reprint, 1973 (reimpr. 5.ª ed. *Geschichte der neuern Philosophie*, vol. 1); ST. GAUKROGER, *Descartes: an intellectual biography*, Oxford, Clarendon, 1995; L. GILEN, «Über die Beziehungen Descartes zur zeitgenössischen Scholastik», en *Scholastik* 32, 1957, págs. 141-166; É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartesien*, París, Vrin, 1930; V. GÓMEZ PIN, *Descartes*, Barcelona, Barcanova, 1984; M. GUÉROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, vol. I: *L'âme et Dieu*; vol. II: *L'âme et corps*, París, Aubier, 1991 (1953); M. HAGMANN, *Descartes in der Auffassung durch die Historiker der Philosophie*, Winterthur, Keller, 1955; H. H. HOLZ, *Descartes*, Frankfurt, Campus, 1994; K. JASPERS, *Descartes y la filosofía*, Buenos Aires, La Pléyade, 1973; A. KEMMERLING, *Ideen des ich's. Ideen zu Descartes's Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996; A. KOYRÈ, *Essai sur l'idée de*

Dieu et les preuves de son existence chez Descartes, París, Leroux, 1922 (reimpr. 1987; trad. al. *Descartes und die Scholastik*, trad. de E. Stein y H. Conrad-Martius, Friburgo, Herder, 1923, 2005); R. LAUTH, *La concepción del sistema de la filosofía de Descartes*, trad. de A. Ciria, Málaga, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga-Grupo de Investigación sobre el Idealismo Alemán, 2006; R. LEFÈVRE, *Le criticisme de Descartes*, París, PUF, 1958; *id.*, *La métaphysique de Descartes*, París, PUF, [2]1966; *id.*, *La bataille du «cogito»*, París, PUF, 1960; R. LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, París, Vrin, 2003 (1971); L. MARTÍNEZ GÓMEZ, «La luz natural, superviviente de la duda cartesiana», en *Pensamiento* 6, 1950, págs. 147-171; J. L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, París, PUF, 1991; U. NOLTE, *Philosophische Exerzitien bei Descartes*, Wurzburgo, Königshausen & Neumann, 1995; L. OEING-HANHOFF, «Descartes und das Problem der Metaphysik (zu: F. Alquiés Descartes-Interpretation)», en *Kant-Studien* 51, 1959-1960, págs. 196-217; W. RÖD, *Descartes. Die genese des cartesianischen Rationalismus*, Múnich, Beck, [3]1995; G. RODIS-LEWIS, *Descartes. Biografía*, Barcelona, Península, 1996; *id.*, *Le développement de la pensée de Descartes*, París, Vrin, 1997; G. SEBBAS, *Bibliographia cartesiana: a critical guide to the Descartes literature, 1800-1960*, La Haya, Nijhoff, 1964; VV. AA., *Estudios cartesianos*, Barcelona, Societat Catalana de Filosofia-Barcelonesa d'Edicions, 1996 (biblio. razonada).

«Cogito…»

El mismo Descartes nos ha descrito en su *Discours de la méthode* la trayectoria de su vida y pensamiento: «[…] hacer ver en este discurso cuáles son los caminos que he seguido y presentar en él mi vida como en un cuadro, para que cada cual pueda juzgarla» (*Disc*. I, 4). En él descubrimos, efectivamente, sus objetivos, su punto de partida, su especial método y sus ideas fundamentales.

Un gran objetivo. Descartes se ilusiona con la idea de dar a la filosofía un camino y una construcción a cubierto de toda inseguridad, de toda duda. Sueña con un sistema de filosofía desarrollado tan clara y tan consecuentemente como las verdades matemáticas y geométricas. Originariamente el título del *Discurso* era: «Le projet d'une science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection» (*Carta a Mersenne*, marzo de 1636). A Descartes le había atormentado ya, desde su juventud, la insuperada incertidumbre de muchas verdades tenidas por ciertas. Por ello se propuso asentar la filosofía sobre cimientos enteramente nuevos. «Pero como un hombre que marcha solo y en tinieblas, me resolví a andar tan lentamente y a poner tanta circunspección en todas las cosas, que si avanzaba muy poco, me guardaba bien, al menos, de caer». (*Disc*. II, 5).

La duda como punto de partida. El nuevo punto de partida que establece Descartes es la duda absoluta. ¿Qué podemos admitir como cierto? ¿Las opiniones que valen en la vida de cada día? Pero había reflexionado «cómo un mismo hombre, con su mismo espíritu, siendo criado desde su infancia entre franceses o alemanes, se hace diferente de lo que sería si hubiese vivido siempre entre chinos o caníbales; y cómo hasta en nuestras maneras de vestir, lo mismo que nos agradaba hace diez años y que acaso nos vuelva a gustar antes de otros diez, nos parece ahora extravagante y ridículo; en forma que es más bien la costumbre y el ejemplo lo que nos persuade y no

un conocimiento cierto». ¿O serán las doctrinas de la filosofía? Igualmente «había aprendido en el colegio que no es posible imaginar nada tan extraño y tan increíble que no haya sido dicho por alguno de los filósofos». El mismo conocimiento de los sentidos no es seguro. Es cosa averiguada que a veces nos engañan. Y si es así, por prudencia no nos fiaremos nunca plenamente de ellos, puesto que nos han engañado alguna vez. Pero ocurre lo mismo con los raciocinios lógicos y aun algunas veces con nuestros cálculos matemáticos. Y si alguno piensa que, aun pudiendo uno equivocarse en cosas particulares, no puede negarse que se dan extensión, magnitud y número, lugar y tiempo, y que 2 + 3 = 5, y que el cuadrado tiene cuatro lados, ¿no podría ser que «un Dios que todo lo puede [...] haya hecho de modo que no haya ni tierra, ni cielo, ni cuerpo extenso, ni figura, ni magnitud alguna, ni lugar y que, sin embargo, todo esto me parezca existir exactamente como me lo parece ahora»? No queda segura ni la realidad del mundo externo. Pues la inmediatez y la vivacidad de la representación, que se dan corrientemente como signo de auténtica percepción de la realidad, nos acaece tenerlas también ocasionalmente en el sueño, de modo que nos es imposible distinguir con señales ciertas la vigilia del sueño, y debemos contar con que acaso todo el mundo de nuestras percepciones sea sólo un mundo vano de ilusión. Pues bien, se dice Descartes, «supondré, pues, no que Dios, que es muy bueno y es la soberana fuente de la verdad, sino que cierto genio maligno, no menos astuto y falaz que poderoso, ha empleado toda su industria en engañarme; pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las otras cosas exteriores no son más que ilusiones y sueños de los que él se ha servido para tender lazos a mi credulidad; me miraré como si no tuviera ni manos, ni ojos, ni carne, ni sangre; como si no tuviera sentidos, sino creyendo equivocadamente tener todas estas cosas» (*Medit.* I; *Disc.* II-IV).

La verdad absolutamente segura. La duda de Descartes, como se ve, es absoluta. Pero ella le va a llevar a una verdad absolutamente cierta. Aun cuando me engañara en todo, continúa, dos cosas, sin embargo, quedan inconmoviblemente asentadas: el hecho del pensamiento y el «yo» mío que

piensa. «Mientras quería así pensar que todo era falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese algo, y advirtiendo que esta verdad: *pienso, luego existo,* era tan firme y tan segura, que todas las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de conmoverla, juzgué que podía aceptarla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que yo buscaba» (*Disc*. IV, 1). Con ello tiene ya Descartes lo que quería.

Características del cogito. Si reparamos bien en las características del *cogito* cartesiano, descubriremos en ellas las piezas fundamentales de toda su filosofía. *Intuición*. En primer lugar tenemos aquí una intuición. No es en rigor una deducción, como a primera vista podría hacer creer la fórmula *cogito, ergo sum*. Esta formulación no proviene originariamente del mismo Descartes, sino de la traducción latina del *Discurso*. En éste se dice, con todo, *je pense, donc je suis*. Pero es una expresión algo floja. En la primera *Meditación,* cuyo esbozo (1629) es anterior al *Discurso* (1637) y contiene más exactamente el razonamiento primitivo, falta el *ergo,* y el proceso allí descrito sugiere que en medio de la misma duda, como pensamiento, se hace patente la existencia del «yo» como algo que piensa. La legítima expresión debería ser, pues, *cogitans sum*. Por lo demás, en el mismo *Discurso* (IV, 3) y en las *Regulae* (III), Descartes declara que se trata de una intuición. Por intuición entiende «no la fluctuante fe de los sentidos, o el juicio falaz de la imaginación que une torcidamente (*male componentis*), sino el concepto de la mente pura y atenta, tan fácil y tan distinto que de aquello que entendemos no queda duda alguna», o lo que es lo mismo, «mentis purae et attentae non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur» (*Reg*. III). Como ejemplo aduce la intuición de la propia existencia, de la conciencia, de que el triángulo está terminado por tres lados y la esfera por una única superficie, y así otras cosas parecidas, pues aún se dan muchas más evidencias de este género, aunque las gentes desdeñan poner atención en cosas tan sencillas. Hoy llamaríamos a esta intuición cartesiana intuición de esencia. Vale la pena reparar en este carácter intuitivo del *cogito,* que es trascendental para toda la filosofía de Descartes, y más aún porque de ello dependen los dos puntos siguientes: el criterio de verdad y el estilo matemático-geométrico del saber cartesiano.

A la vieja cuestión del criterio de verdad Descartes ofrece, como respuesta, su *perceptio clara et distincta*. Cree poder estudiar como regla universal que es verdadero todo aquello que yo aprehendo de un modo claro y neto; «Illud omne esse verum quod valde clare et distincte percipio» (*Medit*. III 2; *Disc*. IV, 3). Esta regla está ya implicada, como afirma en el mismo contexto, con toda exactitud en la primera y fundamental verdad del *ego sum, ego existo… cogitans*. Descartes nos define muy de propósito lo que entiende por percepción clara y distinta. «Llamo claro a aquel conocimiento que está presente y manifiesto a un espíritu atento […] y distinto a aquel que, siendo claro, es de tal manera preciso y diferente de todos los demás, que no comprende en sí sino aquello que manifiestamente aparece a aquel que le considera como conviene» (*Princ*. I, 45). En esta intuición de esencia no basta, pues, que una idea o representación sea rectamente aprehendida en su contenido; es preciso además, que sea intuida en su peculiar individualidad deslindada de todas las demás. Y lo que es más importante aún: por ningún lado asoma aquí el viejo adagio de que la verdad consiste en la *adaequatio intellectus et rei*. La verdad es ahora un asunto de la mente; y ello nos confirma más en la idea apuntada de que, en su primera verdad fundamental, Descartes practica lo que ahora llamaríamos «intuición de esencia», y de que en adelante continuará practicándola. Pero ¿podríamos decir en realidad que la verdad es exclusivamente cuestión de la mente y de sus procesos y métodos, sin una vinculación al ser? Aquí irá a parar de hecho más tarde la línea iniciada por Descartes. Cierto que será esto una verdadera deformación de su pensamiento. En Descartes mismo, detrás de la *perceptio clara et distincta* está la *idea clara et distincta*. Su intuición de esencia es intuición de idea y, por tanto, de ser, pues para él aquella intuición es asunto de la razón o de la mente en el sentido de los antiguos, es decir, con una fundamental convicción de realismo. Es la línea que lleva desde Platón a través de Plotino y san Agustín, hasta san Anselmo. Descartes, en sus pruebas de la existencia de Dios, no sólo paga tributo a estos autores; en su misma concepción gnoseológica y crítica se revela el agustinismo que bebió de Bérulle, más operante aún que el tomismo aprendido en La Flèche. Por lo demás, no hubo de ser difícil para un pensador tan hecho a ir al fondo de las

cosas como Descartes adivinar detrás del aristotelismo un fondo platónico. Sin esta fundamental fe realista, su *perceptio clara et distincta* sería una cavilación huera.

Ordo geometricus. La tercera característica que encontramos en la verdad fundamental del *cogito* es el carácter matemático-geométrico del sistema cartesiano. El *mos geometricus* de Spinoza tiene en Descartes su verdadero origen. *Lo simple*. El *cogito*, en efecto, es un «principio», un algo primero «simple», un «absoluto». A estos elementos fundamentales puede reducirse, mediante el análisis, todo lo compuesto, y viceversa, a partir de ellos reconstruirse todo el conjunto con rígida deducción lógica. La deducción constituye la segunda de las dos actividades fundamentales de nuestro entendimiento (no hay más que intuición y deducción, se dice en la regla III); la deducción es «todo aquello que se concluye necesariamente de otras verdades conocidas con certeza». *Lo compuesto*. Porque no sólo tenemos conocimientos simples, sino también compuestos. Y aquí es donde se impone, para la construcción mental de un todo sistemático, ir, paso a paso, partiendo de principios verdaderos y claros «por un movimiento continuo y en ningún punto interrumpido del pensamiento, que *incluye* con claridad cada paso del proceso». Es como en una larga cadena, en la que tampoco podemos ver en seguida que el último eslabón pende del primero; eso lo conocemos tan pronto como recorremos con la mirada los eslabones trabados, unos con otros, en una serie cerrada (*ibid.*). Así reza la regla V: «Todo el método consiste en el orden y disposición de aquello a que hay que dirigir el ápice de la mente para dar con una verdad. Pero esto lo observaremos exactamente si reducimos las proposiciones complejas y obscuras gradualmente a otras más simples, y luego, partiendo de la inspiración intuitiva de todas las más simples, tratamos de subir por los mismos pasos al conocimiento de todas las demás». Esta ascensión de lo complejo a lo menos complejo, a lo más simple, hasta lo simplicísimo, es el secreto de todo el método. «Se ha de notar […] que son muy pocas en número las naturalezas puras y simples […], son aquellas mismas que en cada serie denominamos las más simples entre todas. Y todas las otras no pueden ser percibidas de otro modo que deduciéndolas de aquéllas»

(*Reg*. VI). *Geometría analítica*. Éste es el método analítico-geométrico tan característico de Descartes. «Estas largas series de razones, enteramente simples y fáciles, de las que los geómetras acostumbran a servirse para llegar a sus más difíciles demostraciones, me habían dado ocasión de imaginar que todas las cosas que pueden caer en el conocimiento de los hombres se entrelazan ilativamente de la misma manera» (*Disc*. II, 11). Descartes tuvo, desde su juventud, una gran debilidad por el pensar matemático. Con su *cogito* se abre ahora el camino para su nueva concepción del conocimiento y el saber humano como un mecanismo de análisis y síntesis por el patrón del método geométrico. La intuición del *cogito* es un ejemplo de todo lo «simple» de este género. El gran resultado de este método fue su invención de la geometría analítica. También las figuras de la geometría se reducen ahora a las magnitudes simples que les sirven de base y a sus relaciones mutuas matemáticamente cognoscibles; pues si se conoce la relación de todos los puntos de una curva con todos los de una recta, podrá también hallarse la relación en que se encuentran con cualquiera otros puntos y líneas dadas; y será factible traducir estas relaciones en ecuaciones numéricas, y así, partiendo de lo simple, desarrollar funcionalmente todas las posibles síntesis. Éste es el triunfo del racionalismo.

Ideas innatas

Una valoración filosófica de este peculiar método analítico-sintético nos llevaría, necesariamente, por encima de sus rasgos más externos y salientes, a profundizar en el significado histórico-genético de tal modo de desarrollar una serie a partir de sus elementos más simples y absolutos, de los que luego todo se deduce. Hay que relacionarlo, como ya apuntamos hablando de la *perceptio clara et distincta*, con la teoría gnoseológica platónica-agustiniana. Estamos de nuevo ante una teoría de las ideas. *Su concepto*. Descartes nos explica: «Llamo absoluto a cuanto contiene en sí una naturaleza pura y simple de la cual se trata», y aduce como ejemplos: «como todo lo que se considera como independiente, causa, simple, universal, uno, igual, semejante, recto o cosas así parecidas». Relativo, en cambio (*respectivum*), es «lo que tiene la misma naturaleza, o al menos participa algo de ella, según lo cual puede referirse a lo absoluto, y deducirse de él a manera de una serie (*per quandam seriem*), pero además envuelve en su concepto otras cosas que llamo respectos (*respectus*)», como por ejemplo, «dependiente, efecto, compuesto, particular, muchos, desigual, desemejante, oblicuo, etcétera» (*Reg*. VI). Basta pasar la vista por todo esto —naturaleza pura, participación, deducción de lo inferior a partir de lo superior, uno, igual, semejante, oblicuo, mucho— para reconocer al punto en ello los conceptos fundamentales de Platón (*cf*. vol. I, pág. 121). También dice Descartes a continuación, en el mismo contexto (VI) que a estas naturalezas simples «se las puede conocer intuitivamente» (*licet intueri*), ya en la experiencia misma, ya por cierta luz innata en nosotros. No precisa en este pasaje cuáles de estos ejemplos adjudica a la experiencia y cuáles a la luz innata; en realidad no existe para él una distinción fundamental entre esos dos campos. En todo caso nuestro filósofo admite «ideas innatas» (*ideae innatae*). *Tres clases*. Son innatas ante todo la idea de una sustancia infinita, o Dios, y la idea de la sustancia finita con sus dos grandes grupos, el de la *res cogitan* y el de la *res extensa* (*Medit*. III;

Princ. I, 13s). Junto a ellas hay también ideas que vienen de fuera (*ideae adventiciae*) y otras que nosotros mismos nos formarnos (*ideae a me ipso factae*); pero éstas son siempre problemáticas, obscuras (*cf*. *Medit*. III, 8-12), mientras las ideas innatas son claras y distintas, y, por tanto, verdaderas.

Una falsa interpretación. Preciso será defender aquí las llamadas ideas innatas de Descartes de una falsa interpretación que frecuentemente se da de ellas. La idea no es para él un contenido objetivo de nuestra mente que esté siempre presente en nosotros y en todo momento lo podamos reconocer; de este modo no habría ideas innatas, como nota Descartes, contra la 10.ª objeción de Hobbes. Idea es, para él, aquello «que es inmediatamente aprehendido por la mente» (respuesta a la 5.ª objeción de Hobbes); lo que «mediante la consideración de la razón puede ser probado» (respuesta a la 9.ª objeción). En sus observaciones al *Programa de Regius* dice: «Jamás he dicho yo, ni de palabra ni por escrito, que la mente necesite de ideas innatas tales que hayan de ser imaginadas como algo distinto de la capacidad de pensar. Pero como he advertido que hay en mí ciertos datos de conciencia que no proceden de los objetos externos ni de la determinación de mi voluntad, sino exclusivamente de mi facultad de pensar, por eso he distinguido esas ideas que son las formas de mis contenidos de conciencia de las otras, a saber, de las que proceden o se hacen por otras vías, y las he denominado ideas innatas». Por aquí entendemos lo que Descartes quiere significar con las ideas innatas: son las verdades de razón de Leibniz, es lo apriórico de nuestros enunciados de realidad y ser, son los contenidos de esencia de los antiguos y la intuición de esencia de los modernos. La objeción de los adversarios de que, de haber ideas innatas, estarían siempre presentes en la mente, y las podríamos en todo momento reconocer, nace de la ignorancia de la cuestión. Al explicar que en los contenidos de nuestra mente hay algo que no puede proceder de los objetos externos, del mundo de lo puramente fáctico, sino que está en la mente como algo necesario, Descartes muestra bien a las claras lo que para él representan las ideas innatas, a saber, las verdades eternas, necesarias, ontológicas.

Fe en la verdad. Con ello queda también claro que la duda de Descartes no iba más allá de una duda metódica, no era una duda existencial. Descartes está convencido, desde el principio, de la posibilidad de una verdad absoluta. Si tomó la duda absoluta como punto de partida de su filosofía no fue ciertamente para ponerse al servicio de la duda misma, sino para servir a aquella verdad. Así se explica con cuánta razón se aparta de Descartes la moderna filosofía de la existencia. Descartes es el prototipo del hombre especulativo, y su fe en las esencias y verdades eternas es inconmovible. En este sentido pertenece aún a la serie de los pensadores antiguos y medievales.

Influjos del cogito

No obstante, Descartes es el padre de la filosofía moderna en el sentido de que a las bases por él puestas han quedado prendidas diversas direcciones del pensamiento que resultan típicamente modernas.

Subjetivismo. En este número cuentan ante todo una serie de tendencias que se han reunido bajo la etiqueta, algo sumaria y simplista, de subjetivismo. De Descartes data un primado del sujeto frente al objeto, de lo interior frente a lo exterior, de la conciencia frente al ser, de la inmanencia frente a la trascendencia. Los antiguos y el Medievo consideraron lo objetivo y lo real, principalmente el mundo externo, como lo primariamente dado. De ahora en adelante será al revés; lo objetivo queda desplazado por lo subjetivo. Con ello Descartes hace posible el psicologismo de los ingleses, la inmanencia de los alemanes y la antropología filosófica moderna. Éste es el trascendental significado de Descartes para la Edad Moderna. Es un hecho innegable; pero no debemos tampoco pasar por alto que tales derivaciones históricas del influjo de Descartes son más bien deformaciones que evolución natural y desarrollo de su pensamiento. El hecho es que Descartes, a pesar de su duda inicial, no sólo está convencido de la realidad del mundo externo, sino que se sitúa plenamente dentro de la presuposición parmenidiana de que el pensar y el ser se corresponden. Descartes ve, desde luego, en la *ratio* la *ratio rei*, lo mismo que cualquier escolástico, y las razones que da para probar que, a pesar de todo, el ser de las cosas no es un ser soñado, no son convincentes, como él mismo sabe, después de haber declarado de manera tan radical: «veo […] manifiestamente, que no hay indicios ciertos por donde se pueda distinguir netamente la vigilia del sueño» (*Medit*. I, 5). Sin embargo, mantiene firme la realidad del mundo externo (*cf. infra*, pág. 44) y cuando para fundamentarla recurre a la veracidad de Dios, se nos hace entonces clara su verdadera motivación latente (*Disc*. IV, 7-8).

Antropología filosófica. Descartes ha conocido su mayor triunfo, se ha dicho, en el advenimiento, a través de él, de las antropologías filosóficas. Su pretensión, consignada en el prólogo de la *Recherche de la vérité*, de sacar a luz los verdaderos tesoros de nuestra alma, «[…] et animarum nostrarum divitias in lucem proferre viam unicuique aperiendo, qua in se ipso, nihil ab alio mutuo sumens, scientiam inveniat, quae ipsi ad instituendam vitam […] necessaria est», no era, en verdad, cosa enteramente nueva; el estudio del «yo» humano es ya un motivo del Renacimiento, y constituye además un motivo agustiniano de primer orden. Sí fue novedad en el sentido de que, mediante el *cogitans sum* de Descartes, quedó abierta para la filosofía moderna una ancha vía, por la que muchos han entrado y alcanzado diversos objetivos. También aquí hemos de reconocer que ha habido más deformación que natural evolución; el «haz de percepciones» de Hume, el «yo» trascendental de Kant, el demiúrgico «yo» de Fichte, el «superhombre» de Nietzsche y el igualmente todopoderoso «yo» de los colectivistas quedan ya bien lejos de la *res cogitans* de Descartes, que sigue siendo aún, al estilo de la escolástica, una sustancia religada a un ejemplar superior. Con todo, cualesquiera que sean los caminos que recorre la antropología filosófica moderna, Descartes los ha abierto con su *Meditatio* II: «De natura mentis humanae. Quod ipsa sit notior quam corpus».

Gnoseología. El segundo gran influjo del *cogito* cartesiano está representado por la moderna gnoseología, con su problemática en torno al significado de la percepción sensible, el origen de nuestros conceptos, la naturaleza de la ciencia y de la verdad y, principalmente, el problema del método. Desde que Descartes proyectó su duda sobre el conocer humano no ha cesado la especulación en torno al fundamento de ese saber. Todas las grandes figuras aportan su estudio a este tema y de ahí reciben comúnmente su caracterización un Locke, un Hume, un Kant, y en el neokantismo la filosofía apenas es otra cosa que teoría del conocimiento y del método. A partir de esta problemática se diversifican los espíritus y se discriminan las direcciones de escuela. Lo que era metafísica en la Edad Media es ahora

gnoseología o teoría del conocimiento. Es verdad que no faltó en tiempos más antiguos tal especulación; pero se situó más bien al borde de la sistemática, presuponía siempre la metafísica y sacaba de ésta sus principios y consecuencias. Ahora se convierte en el gozne de toda la filosofía. La metafísica misma está en función de la gnoseología. Nada lo dice más claro que la *Crítica de la razón pura* de Kant. Pero aun aquí hemos de registrar una deformación de Descartes. La duda para él fue sólo metódica, quedaba perfectamente a salvo la posibilidad de la metafísica; a pesar de la interpretación neokantiana de Descartes, él se mueve dentro de una ontología. Pero después de él la duda se toma en serio, y con ella subsistirá o caerá la metafísica. Estas deformaciones del pensamiento de Descartes, el enlace con determinados momentos de sus ideas y la posterior formación de teorías, filosofías y concepciones del mundo que jamás hubiera él aprobado, que probablemente no pudo ni sospechar, son extraordinariamente aleccionadoras para un estudio histórico-genético del pensamiento filosófico.

Racionalismo. En tercer lugar, y de un modo más ostensible, el *cogito* cartesiano ha dejado su huella en el racionalismo moderno. Descartes será siempre su padre y ejemplo. Son típicas de todo racionalismo: su *idea clara et distincta*, su concepción matemática de la ciencia, su método de análisis y síntesis (*cf*. las cuatro reglas del *Disc*. II, 7-10), su preferencia por lo general y conceptual y su desestimación de lo individual rebelde al concepto, y especialmente su fe en la transparencia racional de todo el ser («con tal que se abstenga uno de recibir por verdadero ningún conocimiento que no lo sea y que se guarde siempre el orden que es preciso en el deducir los unos de los otros, no puede haber ninguno tan alejado que al fin no se le dé caza, ni tan encubierto que no se lo descubra»; *Disc*. II, 11). Pero aun fuera de esta especial dirección percibimos las huellas del racionalismo cartesiano en un concepto hecho ya del dominio público y sancionado por el lenguaje universal de nuestro tiempo, el moderno concepto de conciencia. La *cogitatio* incluía para Descartes toda la vida interior del sujeto; duda, afirmación, negación, saber imperfecto, ignorancia, voluntad, repulsa, imaginación y sensación (*Medit*. III, 1); por tanto, aun lo que no es

propiamente pensamiento. Fue auténtico racionalismo considerar como un modo de la *cogitatio* aun lo que es impensable. Al designar hoy toda la vida psíquica con el vocablo genérico de «conciencia», que etimológicamente es saber, estamos hablando el lenguaje de Descartes. Es aquella forzada contracción del mundo psíquico contra la que tan violentamente reacciona la filosofía de la vida, particularmente bajo el santo y seña de «el espíritu enemigo del alma» (Klages).

Sustancia

La filosofía de Descartes es, en realidad, una metafísica de la sustancia; lo que, absorbidos por la problemática gnoseológica del *cogito*, no deberíamos olvidar. La meta final de la *cogitatio* no es otra, en efecto, que la «naturaleza de las cosas». Los términos técnicos de *natura, essentia, res, ratio rei*, etcétera, nos salen a cada paso en Descartes, como podríamos encontrarlos en un autor escolástico; aparte de la problemática similar que ya apuntamos. Se produce, sin embargo, una modificación, pequeña en apariencia, de incalculable trascendencia en la realidad. Nos referimos a la *definición de sustancia* que nos da Descartes. Tal definición reza así: «Per substantiam nihil aliud intelligere possumus quam rem quae ita exsistit, ut nulla alia re indigeat ad existendum» (*Princ*. I, 51). Si la comparamos con la definición escolástico-aristotélica: «substantia est res, cuius naturae debetur esse non in alio (sc. tanquam in subiecto)», advertimos al punto un notable cambio de perspectiva; en el concepto de sustancia está ahora incluido el problema del fundamento del ser, no ya sólo la mera cuestión de la forma o modo de existir.

¿Una o muchas sustancias? Consecuencia de la definición de Descartes sería que Dios es la única sustancia, pues es la única no creada, y todo lo demás ha necesitado de ella para existir. Pero esto traería consigo la eliminación de toda causalidad propia y de toda subsistencia en el reino de lo creado, y, efectivamente, estas consecuencias se sacarán en el ocasionalismo y en Spinoza; en este último la definición de Descartes llevará por línea recta al panteísmo. Pero Descartes no quiso desencadenar tal revolución y frenó, dando marcha atrás, para admitir también sustancias en el ámbito del ser creado. Distingue, pues, una sustancia infinita, Dios (*substantia infinita, sive Deus*), y una sustancia finita, con las dos grandes divisiones de cuerpo (*substantia finita extensa, sive corpus*) y espíritu (*substantia finita cogitans, sive mens*), todas las cuales, aun siendo dependientes de Dios, no dependen ya de ninguna otra cosa en el mundo;

por sí mismas pueden ser pensadas y existir; les cabe con plenitud de sentido la denominación de sustancia, con la salvedad, empero, de que el nombre de sustancia no se puede decir unívocamente de Dios y de la criatura, cosa por lo demás elemental en la escuela (*Princ*. I, 51s). Sin esta delimitación del concepto de sustancia, Descartes hubiera debido despojar a la persona humana de su carácter independiente. Y ¿qué sentido hubiera tenido entonces el probar la inmortalidad del alma, tema siempre tan caro para él, al igual que el de la existencia de Dios?

Cognoscibilidad de la sustancia. Presupuesto el paralelismo perfecto entre el pensar y el ser, Descartes tenía ya asegurada la realidad de tres sustancias correspondientes a las tres ideas innatas de Dios, alma y cuerpo dadas con el *cogito* (*Disc*. IV, 2). En su reflexión teorética, y plenamente dentro de la tradición escolástica (*cf*., por ejemplo, su respuesta a la 2.ª objeción de Hobbes), Descartes declara que nosotros no aprehendemos inmediatamente la sustancia en sí misma, sino por ser ella sujeto de ciertas actividades. Del hecho de esas varias actividades deducimos asimismo una diversidad de sustancias. De esas propiedades y actividades unas son esenciales, otras accidentales.

Atributos y modos. Las esenciales pueden pensarse sin las accidentales; éstas, en cambio, no pueden pensarse sin aquéllas. En los cuerpos, por ejemplo, son accidentales la posición, figura y movimiento, y esencial la extensión espacial. En la vida anímica son accidentales el amar, el odiar, el querer, el juzgar; esencial, la conciencia. A las propiedades esenciales las llama Descartes atributos; a las accidentales, modos o accidentes. Propiamente, en los atributos nos encontramos con la misma sustancia.

Atributo y sustancia. Entre atributos y sustancia no hay sino distinción de razón, no distinción real. Pues una sustancia ya es conocida como diferente y autónoma frente a otra cuando la puedo pensar con sólo sus atributos, sin ayuda de otros. Éste es el caso de la sustancia pensante o espíritu, y de la sustancia extensa, cuerpo. Según esta concepción de la sustancia, para Descartes quedan ya sin ninguna relación entre sí, en extrema exclusividad mutua, el mundo de la *res cogitans* y el mundo de la *res extensa*.

Naturalmente, sólo la sustancia infinita puede ser pensada absolutamente en sí misma sin necesidad de pensar ninguna otra cosa, y por ello Dios es la sustancia en el sentido más propio y estricto. En una visión de conjunto de las reflexiones sobre la cognoscibilidad de la sustancia se hace patente que para nuestro filósofo se trata nada menos que de un ensayo de ontologías regionales. Lo divino y lo creado, lo psíquico-espiritual y lo material-corpóreo deben ser elaborados en cada caso conforme a su peculiaridad esencial y característica. Sólo teniendo esto presente se hace comprensible lo que Descartes pretende con su tan citada sustancia y, al mismo tiempo, se advierte la magnitud de su aportación.

Dios

Contenido de la idea de Dios. Diversas veces nos ha dado Descartes su concepto de la *substantia infinita*. La definición más detallada reza así: «Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, et a qua tum ego ipse tum aliud omne, si quid aliud exstat, quodcumque exstat, est creatum». Otra vez dice: «Deum ita iudico esse actu infinitum, ut nihil eius nerfectioni addi possit». O más brevemente: Dios es el *ens summe perfectum* (*Medit*. III, 22, 27, 25).

Existencia de Dios. Pero ¿será Dios algo puramente pensado o existe realmente? Descartes da tres pruebas de la existencia de Dios.

Lo imperfecto y lo perfecto. La primera, diluida en varios contextos, es de tipo lógico-gnoseológico, y parte del hecho de que cuando queremos pensar lo imperfecto, tenemos siempre que presuponer lo perfecto, y lo infinito si queremos pensar lo finito. Lo infinito no puede ser concebido como una negación de lo finito; es más bien una «idea verdadera» (*maxime vera*); por tanto, algo positivo, y efectivamente «tengo yo primeramente en alguna manera la noción de lo infinito antes que la de lo finito, es decir, de Dios, antes que de mí mismo». ¿Cómo podríamos, si no, conocer lo imperfecto como imperfecto, y de ahí pasar adelante en nuestro raciocinio? (*Medit*. III, 23s; *Disc*. IV, 4). Esta reflexión pudo sugerírsela a Descartes Campanella, que pensó ya de igual modo, como también san Agustín. En todo caso pertenece a la tradición neoplatónica y, en cuanto argumento basado en la jerarquía del ser y de los valores, ha de distinguirse bien del siguiente, si bien Descartes ha unido los dos, mezclando el concepto aristotélico-tomista de causa eficiente.

Ens summe perfectum. Hallamos en nosotros la idea de *ens summe perfectum*. Tal idea no puede provenir de la nada ni tampoco de nosotros mismos, como de algo menos perfecto. Y ¿por qué no? Porque nuestras

ideas contienen la representación de una realidad como objeto suyo (*realitas objectiva*). Cada una de estas ideas representa una determinada realidad objetiva. Ello implica la necesidad de una causa; si no, saldrían las ideas de la nada. Y no sólo necesitan una causa en general, sino una causa proporcionada; pues «es manifiesto por la luz natural» que tiene que haber en la causa eficiente tanta realidad, al menos, cuanta hay en su efecto: tanta realidad «formal», pues, por lo menos, cuanta es la que hay representada u «objetiva» en la idea. Es evidente, por tanto, que no puede provenir de nosotros la idea de un ser *summe perfectum*; pues somos seres imperfectos, y no seríamos causa adecuada de tal idea. Tampoco puede pensarse que haya podido formarse la idea del *ens summe perfectum* por composición y transformación de otras ideas —y con esto previene Descartes una objeción de Hobbes—, pues «aun cuando una idea pueda acaso nacer de otra, no se da, sin embargo, aquí proceso *in infinitum*, sino que es forzoso llegar finalmente a alguna primera, cuya causa sea a manera de arquetipo, en el que se contenga formalmente toda la realidad que en la idea está de un modo sólo objetivo» (*Medit*. III, 15). Con esto hemos hallado a Dios, la *omnitudo realitatis*, como Kant dirá aludiendo manifiestamente a este razonamiento de Descartes, o a la idea de las ideas, como dijo Platón y luego el neoplatonismo. No obstante, el principio fundamental platónico de que la causa es más noble y más real que el efecto, Descartes lo ha tomado aquí en una forma más cautelosa, afirmando sólo que la causa tiene que poseer, al menos, tanta realidad formal como la representada en el efecto (idea). (*Cf*. Plotino, *Enn*. III, 3, 3, 32 [Bréhier]; Porfirio, *Sententiae ad intelligibilia docentes*, cap. 13 [Mommert]; Proclo, *Stoich. theolog*. 7, 14, 31). El argumento de Descartes debe entenderse a partir de este fondo neoplatónico; pero en último término, para que tenga sentido, ha de ser referido a la dialéctica platónica. Es digno de notarse el modo como Descartes (*Disc*. IV, 6) polemiza contra quienes consideran difícil el conocimiento de Dios y del alma. Dios y el alma, arguye él, son lo más conocido. La dificultad para conocer lo suprasensible les viene de que no saben soltarse de los objetos sensibles, y sólo quieren comprender aquello de lo que pueden formarse una representación plástica. Esto es tan manifiesto que aun los filósofos, los de la escuela, sostienen que nada hay

en el entendimiento que no haya estado antes en el sentido; y en éste, claro está, nunca ha estado una representación así de Dios ni del alma.

Argumento ontológico. El tercer argumento de Descartes para probar la existencia de Dios es el argumento anselmiano, el llamado argumento ontológico. Se dice en él que la existencia pertenece necesariamente a la idea o esencia de Dios, lo mismo que a la esencia del triángulo la equivalencia de sus ángulos a dos rectos o a la idea de monte la idea de valle. Negar a un ser *summe perfectum* la existencia sería negarle una perfección, con lo que ya no sería *summe perfectum*, es decir, sería contradictorio (*Medit*. V, 7-12). Kant objetará a esto, en la *Crítica de la razón pura* (B 626s), que la existencia no es un concepto que pertenezca al concepto de una cosa; cien escudos reales no son conceptualmente más que cien escudos posibles. La existencia está en otro plano diferente, es sólo la posición de una cosa, cuestión enteramente aparte. Pero nótese que Descartes habla de la idea o esencia de Dios; Kant, en cambio, solamente del «concepto» de Dios. En el apéndice a las *Segundas respuestas (Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que hay entre el espíritu y el cuerpo humano, dispuestas de una manera geométrica)*, Descartes expresa bien claramente lo que quiere decir. *Definición 9*: «Cuando decimos que un cierto atributo está contenido en la naturaleza o en el concepto de una cosa, es lo mismo que si dijéramos que este atributo es verdadero de esa cosa y que se puede asegurar que está en ella».

En realidad, Kant no entendió a Descartes, y no lo entendió porque, entre tanto y merced al escepticismo de Hume, se había consumado el divorcio filosófico entre pensar y ser. Ahora los conceptos «solo» son pensamientos (*Medit*. V, 10); pero una idea no es para él simplemente pensamiento; es ya realidad. Tal acaece en el realismo de las ideas del filosofar platónico-agustiniano. Para Descartes la idea no tiene que ser «puesta», como el concepto de Kant, para llegar al plano de la existencia; cuando la idea es aprehendida se da con ella, *eo ipso*, también la realidad; «patet enim illud omne quod verum est esse aliquid» (*Medit*. V, 6); ella es, para hablar el lenguaje de Platón, que es el que se debe hablar aquí, el ὄντως ὄν. La realidad pertenece «a la cosa», como nota Descartes

(*Medit*. V, 7, 10), y no es, como en Kant, cuestión pendiente de otra operación. El secreto del realismo de las ideas está precisamente en que no cabe en él, en general, un pensar totalmente vacío. Puede darse en casos particulares error o imaginación, como ya apuntaron santo Tomás y Gaunilón en la discusión del argumento anselmiano, pero la mente como tal está, *eo ipso*, enlazada con el ser. No surge la necesidad de trascender el dominio de lo subjetivo; la mente es ya siempre aprehensión del ser. Pero esto empezó a oscurecerse desde el momento en que el psicologismo inglés dejó al concepto en «solo» concepto. Es significativo el hecho de que en una traducción francesa de las *Meditaciones* de 1661, se añadió al citado pasaje de la *Medit*. V el siguiente aditamento: «la vérité étant une même chose avec l'être». Ésta fue exactamente la mente de Descartes. Kant no comprendió este contexto, porque lo enfocó simplemente desde su situación.

Naturaleza de Dios y el bien. Descartes pone la esencia de Dios en la «aseidad», de acuerdo con la tradición. Pero en las respuestas a las *Primeras objeciones*, se llama también a Dios *causa sui*. Es cosa clara que nada puede ser causa de sí mismo, si causa significa algo anterior al efecto o distinto de él. Pero Dios es tan grande que no necesita de ayuda alguna extraña para existir; no necesita de nada que le preceda o que se distinga de Él. Por ello Descartes podrá decir que es «en un cierto modo causa de sí mismo (*causa sui*)». Se diría escolásticamente *causa sui negative*, en cuanto que no tiene causa fuera de sí, como la tienen todos los demás seres. Acaso se esconda, sin embargo, tras esta expresión, una concepción más dinámica del ser de Dios. Daría pie para pensar así el hecho de que Descartes en varias de sus cartas deje entrever, en el fondo de su pensamiento, un concepto de Dios acentuadamente voluntarístico. Dios determina desde sí mismo, con absoluta libertad, las eternas verdades y con ellas la ley moral. Se ha contado por ello a Descartes entre los partidarios de una moral positivista de base teológica. Pero habría que ver si este determinar de Dios no es un determinar intemporal, con lo que aquella apreciación carecería de fundamento.

Trascendencia de Dios. Con la idea de Dios Descartes supera el subjetivismo solipsista, al que podría empujar el *cogito*. Si la idea de Dios, dice Descartes, no puede ser formada por mí mismo, sino que exige fuera de mí una causa, se sigue de ello «que no estoy solo en el mundo, sino que existe también alguna otra cosa que es la causa de esta idea» (*Medit*. III, 16; *Disc*. IV, 4). Con ello Descartes salta del sujeto y alcanza la trascendencia, al menos la trascendencia del ser que llamamos Dios. ¿Y la transubjetividad del mundo de los cuerpos? Para ésta hay por lo pronto al menos una certeza moral, «que es de tal suerte que al parecer, sin caer en exageración, no se puede poner en duda» (*Disc*. IV, 7). Pueden aducirse además pruebas de razón fundadas en una consideración general del conjunto de nuestras experiencias, que nos ponen en condición de distinguir entre lo real y lo soñado. Cierto que en todo caso ni una ni otra fuente nos proporciona en este terreno certeza metafísica. Tenemos que recurrir a la existencia y a la veracidad de Dios para tener certeza de la existencia de los cuerpos (*Disc*. IV, II; *Medit*. VI, 21).

En la *Medit*. VI, que trata de la existencia de las cosas materiales, Descartes vuelve a su duda primera, que ponía en cuestión la existencia del mundo externo (5-14). Sigue desconfiado respecto de las posteriormente llamadas cualidades secundarias (*cf. infra*, pág. 47). No así respecto de las cualidades primarias, es decir, aquellos aspectos que pueden aprehenderse matemáticamente, como extensión, figura, movimiento. Pero aun ahí sólo habrá verdad donde haya idea clara y distinta (10); sólo entonces reproducimos mentalmente las cosas en sí de un modo adecuado. El último y definitivo fundamento de la certeza es, con todo, la idea de Dios. Sólo apoyados en la existencia y veracidad de Dios podemos estar seguros de la realidad del mundo corpóreo (*Disc*. IV, 7; *Medit*. V, 15; VI, 10).

Alma

Res cogitans. Existencia del alma. En el orden del ser finito, lo primero inmediatamente dado a nuestro conocimiento es la sustancia del alma. Esta verdad se deduce, según Descartes, clara y distintamente del *cogito*: «[…] por ahí conocí que yo era una sustancia, cuya esencia o naturaleza toda no consiste más que en pensar, y que para existir no tiene necesidad de lugar ninguno ni depende de ninguna cosa material, de suerte que este yo, es decir, el alma, por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, y que ella es aún más fácil de conocer que el cuerpo y que aunque éste no existiera, ella no dejaría de ser todo lo que es» (*Disc*. IV, 2). Sólo pueden dudar de la existencia del alma (como de la de Dios) aquellos que no levantan su mente de las cosas sensibles y están acostumbrados a no considerar en absoluto nada que no puedan someter a la imaginación, que no pasa de ser una facultad especial de conocimiento para las cosas materiales (*Disc*. IV, 6). Una vez que en el *cogito* se nos da inmediatamente la existencia de lo inmaterial, puede ya por esto mismo asentarse la existencia del alma.

Naturaleza del alma. Su naturaleza no consiste en otra cosa que el pensamiento (*De pass. an*. I, 17). Aunque, según vimos antes, hay que englobar en la *cogitatio* todo lo que denominamos conciencia, por tanto, no pura y simplemente el pensar. Pero el alma no es ya, como en la filosofía antigua, el principio de vida. El movimiento del cuerpo no emana de ella, ni muere el cuerpo precisamente por marcharse el alma, sino porque al cesar el movimiento del cuerpo, cesa también la conciencia (*De pass. an*. I, 5). Al definir el alma exclusivamente como conciencia, Descartes ha dejado configurado el concepto moderno de psicología, decidiendo, también en esto, un cambio de rumbo. Pero cuando descubre inmediatamente en la *cogitatio* la *res cogitans* = *sustancia* = alma = yo, tal como queda consignado tan característicamente en el citado pasaje (*Disc*. IV, 2), sin imaginar, al estilo de Hume, una pura e insustancial corriente de actos,

Descartes se mueve aún plenamente en las vías de la antigua metafísica. A pesar de todo, el «yo» no ha llegado a ser para él problema. Esto no ocurrirá hasta Kant y más tarde.

Descartes divide los contenidos de la conciencia en estados activos y estados pasivos del alma. Estados activos son las formas de la voluntad; pasivos, todo lo que se nos muestra en las sensaciones y conocimientos, es decir, las representaciones. Éstas pueden ser determinadas por el alma misma, como, por ejemplo, las representaciones de una quimera, o pueden surgir de determinados movimientos de los espíritus vitales a través del cuerpo, como, por ejemplo, las representaciones del sueño o de la ilusión, o pueden también surgir por medio de los nervios, que están unidos con el cerebro. De estos conocimientos o representaciones, dice Descartes con expresión cautelosa y crítica, «referimos» los unos a objetos externos que estimulan nuestros sentidos, y «que nosotros miramos como sus causas» (*De pass. an.* I, 23), entre los cuales está también el propio cuerpo (sensaciones de hambre, sed, apetitos naturales inferiores, también el calor, el dolor); los otros los referimos al alma. Estos conocimientos son las ideas o representaciones «que se admiten como efecto exclusivo del alma, y de las que, por regla general, no se conoce la causa inmediata». Dependen, no obstante, también de movimientos de los espíritus vitales, y por eso no están plenamente en nuestro poder. Son los sentimientos de alegría, de ira y cosas parecidas. Si bien todas las ideas y representaciones del alma son propiamente pasiones, sólo las últimamente dichas se denominan más estrictamente «pasiones del alma». Constituyen el objeto de la obra *De passionibus animae*. Las seis pasiones primitivas y más simples son: la admiración, el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza. Todos los demás afectos son combinaciones o subformas de ellas. Descartes desarrolla con todo detalle el viejo tema. Hemos de conocer las pasiones, dice, y así las temeremos menos.

Por su naturaleza todas son buenas; sólo es preciso dominarlas; no hay que hacer mal uso de ellas, ni dejarlas que se hagan fuertes con exceso. La nota racionalista característica de Descartes se trasluce en el afán de designar como ideas o representaciones los mismos sentimientos y afectos, y en el creer que la fuerza de la pasión está siempre en engañar al alma con

la fantasmagoría de razones insuficientes, y que, por tanto, tenemos siempre a mano un remedio universal contra ellas sólo con clavar los ojos en la realidad y sopesar objetivamente, racionalmente, los pros y los contras (*De pass. an*. III, 211). «Extingue la opinión» y habrás vencido la pasión, habían dicho los estoicos. Lo mismo viene a recomendar Descartes. La crítica a la que Spinoza someterá, en el prólogo a la 5.ª parte de la *Ética*, la posición de Descartes en este punto afecta sólo a la teoría del influjo mutuo, no al fundamental método cartesiano de tener a raya las pasiones. En esto van prácticamente los dos a una, en la técnica de regular la pasión por medio de un recto pensar. Sólo se separan en la teoría sobre el influjo de las ideas claras: mutuo influjo en Descartes, paralelismo o identidad en Spinoza.

Cuerpo

El otro gran reino de la sustancia finita, al lado del alma y distinto de ella, es el mundo de los cuerpos, el mundo de la *res extensa*. Si el alma consistía en la conciencia, el cuerpo consiste en la extensión. Todavía se dice en la segunda *Meditación*: «Por cuerpo entiendo todo lo que puede ser limitado por alguna figura, que puede ser circunscrito por algún lugar y llenar un espacio, de tal suerte que todo otro cuerpo sea excluido de allí; que puede ser sentido, o por el tacto, o por la vista, o por el oído, o por el gusto, o por el olfato; que puede ser movido de diversas maneras, no por sí mismo, sino por algo extraño por lo que él es tocado» (*Medit*. II, 5). Se vislumbra aquí ya la matematización del cuerpo. Aparece aún con insistencia la expresión: el cuerpo es espacio lleno. Pero en los *Principios*, la matematización es completa: «Sabremos que la naturaleza de la materia o del cuerpo, tomado en general, no consiste en ser cosa dura o pesada a coloreada, o que toca a nuestros sentidos de cualquiera otra manera, sino solamente en ser una sustancia extensa extendida en longitud, anchura y profundidad» (*Princ*. II, 4). La distinción entre espacio matemático y espacio físico (espacio lleno), es sólo una distinción de razón, no real. Y así, en la determinación de la esencia del cuerpo, se llega a establecer simplemente la ecuación: *corpus sive extensio*. Tenemos, pues, ya otra cosa enteramente aparte, independiente, concebible por sí sola, lo mismo que el pensamiento, es decir, la sustancia corpórea. Y con ello un nuevo reino del ser, absolutamente distinto del reino del ser anímico.

Percepción sensible. Lo extenso es a su vez lo que en el mundo de los cuerpos percibimos clara y distintamente, y con lo extenso la figura, que resulta de la extensión y de su limitación, y la posición que adoptan diversas figuras referidas entre sí, así como también la mutación de esta posición, en que consiste el movimiento. Podrían añadirse aún la sustancia (a saber, la *substantia individua*: este determinado cuerpo), la duración y el número. Como vemos, Descartes no se fía, en la percepción de los cuerpos,

más que de lo matemáticamente aprehensible. Las que Locke llamará cualidades sensibles secundarias: luz, color, sonido, olor, sabor, calor y frío y demás cualidades del tacto, para Descartes son no menos sospechosas; se le representan como algo oscuro y borroso, de lo que no sabríamos decir si es verdadero o falso, es decir, si son representaciones de cosas o de no-cosas (*Medit*. III, 19; VI, 10).

Movimiento corpóreo. Cuerpo es igual a extensión matemáticamente aprehensible. Consiguientemente, el movimiento corpóreo es «la traslación de un cuerpo de la proximidad de los cuerpos que inmediatamente le tocan, y que se consideran en reposo, a la proximidad de otros». No se da el espacio vacío, como lo afirmaba el atomismo de Gassendi. Sólo se dan contornos o límites matemáticos y su desplazamiento. El movimiento tampoco es una actividad, pues la resistencia es tan grande como la fuerza que se le opone. Y ambas se compensan. Pero los límites son aprehensibles, claros y distintos. El movimiento no lo constituyen más que los límites que están inscritos en el universo y que se relacionan entre sí con continuas nuevas relaciones. Es preciso tener aquí presente toda la concepción cartesiana de la geometría analítica. Sus funciones matemáticas son el órgano para conocer el movimiento. Todo el mundo de los cuerpos está incluido, para Descartes, en un sistema de coordenadas, dentro del cual puede ser medido y calculado matemáticamente. «Para comprender y referir unas a otras todas las curvas existentes en la naturaleza y distinguirlas ordenadamente según sus diversos géneros, no sé yo nada mejor que decir que todos los puntos de las curvas que pueden caracterizarse geométricamente […] guardan necesariamente una relación que puede expresarse en una ecuación. Y ésta es, punto por punto, la misma».

Mecanicismo. Hemos llegado al mecanicismo tan característico de la filosofía de Descartes. Es un mecanicismo geométrico que se distingue algo, por tanto, del mecanicismo de la masa, tal como lo propugna el atomismo, si bien esta distinción, en lo que toca al concepto mismo de mecanicismo, no es fundamental. En todo caso es el mecanicismo en su expresión más aguda y exacta. El pensamiento geométrico absorbe de raíz

las cualidades sensibles, incluso la de la solidez; pero no sólo se diluyen en él las cualidades sensibles, sino también el *eidos* teleológico de los antiguos, eje hasta ahora de toda filosofía de la naturaleza, especialmente de toda teoría del movimiento. En el movimiento aristotélico hay una dualidad de potencia y acto, de materia y forma; hablando con más propiedad son tres los factores, si añadimos la στέρησις. La base fundamental de toda la teoría del devenir es el principio de Aristóteles: «La materia apetece la forma». La forma es un factor teleológico, que guía todo el devenir, algo así como una providencia. Descartes, en cambio, se encierra en el monismo de los límites espaciales, según el cual, al producirse un desplazamiento de límites, *eo ipso* —y en este *eo ipso* está la quintaesencia de todo el mecanicismo—, el cuerpo próximo es afectado; de éste pasa el impulso a otro, y así sucesivamente, hasta que, finalmente, el último miembro del círculo es impelido a ocupar el puesto desalojado por el primero.

De modo más craso y, desde luego, con menos finura filosófica, se patentiza el mecanicismo de Descartes en sus ideas sobre la «vida» atribuida a las plantas y animales. Aquí ha llevado Descartes hasta el límite su mentalidad fisicista, al no reconocer en el viviente (no racional) un estrato propio de ser con sus categorías aparte. Todo esto lo ha sacrificado a las consecuencias de su sistema, más concretamente a su concepción de la sustancia. Los animales son puros autómatas, sólo en grado diferentes de los mecanismos y artefactos corrientes; es decir, son autómatas más perfectos, por la sencilla razón de que las máquinas que creó el divino artífice marchan mejor. Y si los animales son meros autómatas, naturalmente carecen de alma. El movimiento interno que en ellos suponemos es un efecto más del movimiento universal. No poseen, propiamente hablando, automovimiento ninguno, que para Aristóteles constituía la característica de toda vida psíquica. Todo cuanto hacen es pura reacción mecánica al estímulo. No ven, tan sólo hacen movimientos de ver; no oyen, tan sólo hacen movimientos de oír, y así por lo demás. Son por naturaleza solamente *res extensa*; no tienen *cogitatio* alguna; consiguientemente, tampoco sensación. Somos nosotros, los hombres, los que interpretamos sus movimientos como si fueran sensaciones.

Hay un punto en el que cesa de golpe la mentalidad mecanicista, y es en el comienzo y origen del movimiento. Descartes lo deriva de Dios. Dios lo creó y conserva la suma de todo el movimiento en una cantidad constante. Pero pronto quedará eliminada esta inconsecuencia intolerable para el mecanicismo estricto, y entonces la máquina del mundo marchará sola desde toda la eternidad por sus propias fuerzas, sin Dios, o siendo Dios ella misma.

Problema de la interacción

El cuerpo humano. También el hombre es, por lo que toca a su cuerpo como tal, una máquina (*De pass. an*. I, 1-17). No es ya el alma la que presta vida al cuerpo —el automovimiento de los antiguos—, sino que el movimiento vital es en su conjunto una parte del movimiento cósmico y tiene, por tanto, su origen fuera. El cuerpo viviente es como un reloj al que se le ha dado cuerda. De ahí le viene el movimiento. La muerte sobreviene porque se rompe algún órgano principal, no precisamente porque el alma abandona el cuerpo. Los movimientos que se dan en el cuerpo vivo son causados, no obstante, por los llamados espíritus animales. Éstos no son, a su vez, más que cuerpos, sólo que tienen la peculiaridad de ser pequeños y de moverse rapidísimamente como las partes de la llama de una antorcha. Son producidos por la sangre y su calor, diferentes en las diferentes partes del cuerpo, y desde el corazón son enviados al cerebro —Harvey había publicado, en 1628, su escrito revolucionario *De motu cordis et sanguinis in animalibus*— y a través de él dirigidos por los diversos músculos del cuerpo, con lo que producen el movimiento del animal, más propiamente dicho, lo transmiten. Y si todo es aquí cuestión de calor y movilidad de las partes de un cuerpo, y estos dos factores se dan también en los cuerpos inanimados, como por ejemplo, en la llama, Descartes cree que no hay motivo alguno para buscar en el cuerpo viviente causas del movimiento distintas de las de la *res extensa* (*De pass. an*. I, 4). Con ello ancla en un puro mecanicismo aun para el cuerpo animado; los movimientos que se dan en el cuerpo dependen «del curso que los espíritus, excitados por el calor del corazón, siguen naturalmente en el cerebro, en los nervios y en los músculos, de la misma manera que el movimiento de un reloj es producido por la sola fuerza de su resorte y por la figura y disposición de las ruedas» (*De pass. an*. I, 16).

Que los espíritus animales desarrollen ya éste, ya aquel movimiento, depende de tres causas. Una externa, existente en los objetos que estimulan de modo diverso nuestros órganos sensoriales y, consiguientemente, afectan

al cerebro por el que fluyen los espíritus animales; otra interna, existente en los mismos espíritus animales, en su desigual movimiento y en la diversidad de sus partecillas, lo que a su vez se reduce a la diversidad de la materia de que están constituidos, «como se ve en aquellos que han bebido mucho vino: los vapores de este vino, entrando rápidamente en la sangre, suben del corazón al cerebro, donde se convierten en espíritus, que por ser más fuertes y abundantes que los que allí hay de ordinario, son capaces de mover el cuerpo de muy extrañas maneras» (*De pass. an.* I, 15). Una tercera causa, finalmente, es el alma misma.

Cuerpo y alma. Hasta aquí todo marchaba por vías mecanicistas. Descartes no vería en principio una dificultad insuperable en fabricar un homúnculo de modo enteramente natural. Pero el hombre verdadero será siempre para Descartes más que un puro autómata; de él se distinguirá por el pensamiento, por el habla y por los movimientos emanados de la razón. Con ello queda quebrantado el mecanicismo. También admite una unión entre el alma y el cuerpo. No es ciertamente tan estrecha como la *unio substantialis* aristotélica, pero tampoco tan floja como la relación que media entre el piloto y la nave; es una *unio compositionis*, una unidad de adición o suma, en la cual fundamentalmente permanecen los sumandos como magnitudes inconfusas esencialmente diversas entre sí. Tiene lugar en dichos componentes, no obstante, una interacción o influjo mutuo que se realiza a través de cierto lugar del cerebro, la glándula pineal, donde especialmente hace sentir su eficacia el alma unida de suyo a todas las partes del cuerpo. Desde este puesto de mando el alma rige los movimientos de los espíritus animales y ejerce su señorío sobre el cuerpo, con importantes derivaciones de aquí para el dominio de las pasiones, y a su vez las alteraciones del curso de los espíritus animales, producidas por los estímulos externos, son comunicadas al alma por mediación de la misma glándula pineal (*De pass. an.* I, 31-41).

La aporía. Descartes, que al principio de su tratado sobre las pasiones del alma parecía decidido a separar netamente, también en el hombre, cuerpo y alma, enfrentando allí alma y espíritu de modo tan violento que haría el

placer de Klages, tiene que admitir luego, sin embargo, una interacción entre cuerpo y alma. En esto abdica de su concepto de sustancia que él había definido como lo que puede existir y concebirse por sí mismo. Los hechos eran más fuertes que los conceptos en un principio establecidos. La discípula de Descartes, la princesa palatina Liselotte, le hizo ya muy pronto caer en la cuenta de la contradicción de esta doctrina del mutuo influjo con su concepción de la sustancia. Descartes hubo de responder que no había en esta cuestión una evidencia clara y distinta, que la interacción psicosomática es, en general, algo misterioso, aunque es en todo caso un hecho.

Influjo posterior. No obstante esta flagrante aporía, Descartes ha ejercido en la posteridad un gran influjo con su concepción de la sustancia, tanto como con su *cogito*. De la definición cartesiana de la sustancia se originará el ocasionalismo y la teoría de Spinoza. Y de la radical escisión del ser humano sacarán partido, ya el materialismo y el mecanicismo, ya el psicologismo y el idealismo, al acentuar uno de los dos lados, dejando en la penumbra o borrando el otro. Luego vendrán las teorías del paralelismo y de la identidad que intentarán tender un puente sobre el abismo abierto. Ninguna de las grandes figuras del futuro, Leibniz, Kant y los idealistas alemanes, podría entenderse sin el material que Descartes, teorizando sobre la sustancia, ha legado a una ulterior elaboración.

Grandeza y límites de Descartes

Es de especial interés, para la valoración filosófica del racionalismo, la mencionada concesión de aporía ineludiblemente envuelta en la teoría interaccionista.

Cabe preguntarse hasta qué punto la *idea clara et distincta* fue una auténtica intuición descubridora de parcelas de realidad y hasta qué punto fue quizá tan sólo una percepción de contenidos subjetivos de la mente, tomados, no obstante, por realidades, a impulsos de un hábito tradicional o por otras razones. Es el problema de la actitud de Descartes frente a la experiencia y lo concreto, por no decir nada de lo histórico. A pesar de que en principio aboga por una explotación directa de la experiencia, a la que él generosamente se entrega, no queda duda alguna sobre el estrecho marco en que en definitiva han quedado contraídos en Descartes estos aspectos de la realidad. Conceptos, definiciones y sistemas ocupan el campo con arbitraria y sobrepujante fuerza. Descartes posee una fineza espiritual no común, pero su espíritu es despótico y extremadamente unilateral, aunque no deja de ser admirable en su misma unilateralidad. Se comprende bien que la filosofía de la existencia, con su valoración de lo temporal y de lo histórico, repita sin tregua sus ataques a Descartes.

Sería necedad mirar a Descartes sólo desde un punto de vista nacional, y por ese motivo acaso rechazarlo. Descartes es una figura occidental. Quien emprenda la crítica de su obra y pensamiento tendrá que afrontar la filosofía platónico-aristotélica en general, y en especial la que precede al mismo Descartes y constituye la base de su pensamiento, y juntamente lo que después de él, y por él, hubo de metafísica de esencias en Leibniz y en el idealismo alemán, y aun en el mismo psicologismo inglés y en el intento de superación realizado por Kant.

Amigos y enemigos de Descartes

Es sumamente provechoso, para entender y valorar filosóficamente a Descartes, echar un vistazo a los que le corearon con entusiasmo y a los que le atacaron y preguntarse por los motivos de fondo de una y otra actitud. Muy pronto se comenzó a hablar de Descartes y todo se puso en conmoción por él.

Amigos. En Holanda, su segunda patria, se encuentra pronto representada su filosofía; en Utrecht, por el filósofo *Reneri* († 1639) y el estudiante de medicina *Regius* († 1679); en Leiden, por *Jean de Raey, Geulinex* y otros; y en Amsterdam acusa su influjo, en 1666, el médico *L. Meyer*. En Francia son cartesianos: *Claude de Clerselier* († 1686), que editará más tarde los escritos póstumos de Descartes; el físico *Jacques Rohault* († 1675), *Pierre Sylvain Régis* († 1707), de mentalidad empirista, así como amplios círculos eclesiásticos, especialmente los oratorios (su fundador, el cardenal Bérulle, ya vimos que patrocinaba a Descartes) y los jansenistas de Port-Royal. La *Lógica de Port-Royal* elaborada por *Antoine Arnauld* († 1694) y *Pierre Nicole* († 1695), que utiliza esbozos de Pascal, es, en su mayor parte, filosofía cartesiana. Pero también los dos celebrados obispos *Bossuet* y *Fénelon* se declararon a favor del cartesianismo. A Alemania llegó la nueva doctrina a través de *Johannes Clauberg* († 1665); a Inglaterra, por el franciscano *Antoine Le Grand* († 1699); a Italia, por *Michelangelo Fardella* († 1718), que juntó el agustinismo con el cartesianismo y las teorías de *Malebranche*.

Enemigos. Entre los enemigos de Descartes se encuentran el atomista *Pierre Gassendi*, el materialista y nominalista *Hobbes*, el aristotélico *Voëtius* († 1676), profesor de teología protestante en Utrecht, muchos *jesuitas*, el obispo *Daniel Huet* († 1721), el neoplatónico inglés *Henry More* († 1687). Se llegó a prohibir la filosofía cartesiana en Utrecht (1642) y en

Leiden (1648); del año 1656 data una prohibición del gobierno de los Países Bajos, y en 1663 Roma puso en el Índice los escritos de Descartes.

Interpretación de Descartes. Si echamos una mirada comparativa sobre este cuadro de amigos y enemigos, hallamos a científicos, médicos y físicos en pro y en contra de Descartes; igualmente vemos a filósofos de tendencia aristotélica, parte a favor (Raey se esforzará por conciliar la filosofía aristotélica con la cartesiana), parte en contra (Voëtius, los jesuitas); también tenemos a un pensador platónico (More) contra Descartes, concretamente contra su unilateral mecanicismo, mientras por otro lado están a favor de él la mayoría entre los oratorios, de orientación agustiniana, y los jansenistas, así como Fardella; sin embargo, Arnauld es el autor de las *Cuartas objeciones* contra las *Meditaciones*. ¿Cómo se explica que Descartes haya sido tan variamente apreciado? La razón de ello está, aquí como comúnmente en las grandes figuras, en la apertura de su espíritu en múltiples direcciones. En Descartes se enlazan numerosos hilos de una rica evolución histórica, y su pensamiento, libre de la estrechez de los moldes hechos, se afanó por la verdad buscándola por doquier con una personal y directa inquisición de las cosas, al par que otros espíritus menos ágiles no sabían salir de los caminos trillados, incapaces de captar otros hilos de pensamiento que los ya conocidos.

Pascal

Especialmente rico en consecuencias para la valoración filosófica de Descartes es el pensamiento de un hombre que fue también muy tempranamente estimulado por Descartes, con el que luego tendrá sus diferencias, avanzando en su misma línea, pero con actitud independiente. Es *Blas Pascal* (1623-1662), el portavoz de Port-Royal y célebre autor de las *Cartas provinciales*. También éste se enfrenta con la duda y se afana por la verdad, más concretamente por la verdad cristiana; pues Pascal es un hombre típicamente religioso, si no por una temprana dedicación a Dios, sí desde la así llamada «segunda» y definitiva conversión (1654). Pero la duda le ha preocupado aún más que a Descartes. Le perseguirá toda su vida, de forma que muchos han creído ver en Pascal simplemente a un escéptico. Ciertamente no lo ha sido. Afirmar lo contrario es desenfocar la realidad. Pascal fue un espíritu eminentemente existencial, que lo vivió todo con profunda y siempre nueva intensidad, y así luchó por la verdad ininterrumpidamente. En su primera época, hasta cerca de los 23 años, se mueve en el círculo de amigos de Descartes; y de la razón y del ideal de una ciencia de corte matemático aplicable a todos los terrenos espera la salvación. Luego comprende las limitaciones de tal método, en esto más avisado que Descartes, y pone en juego tres factores que desestimó o ignoró del todo Descartes, y cuya significación valoramos, en cambio, hoy en día de un modo muy especial, a saber: lo singular, el individuo y la fe.

Lo singular. Ya al principio de los *Pensées* (en el orden que les da Léon Brunschvicg) aparece aquella célebre distinción entre espíritu matemático y *esprit de finesse*, donde se delata lo que es tan característico de Pascal. Descartes, por el contrario, había tenido bien poco en cuenta lo singular y concreto. El espíritu de finura prende, efectivamente, en la trama sutil de las cosas singulares que nos trae la experiencia cotidiana. No necesita reflexionar mucho sobre principios abstractos, sino tan sólo tener una visión certera para la concreta realidad. Visión enteramente necesaria, pues al que

sólo se habitúa a los principios universales al modo de los matemáticos, se le pasarán por alto los hilos finos y enredados de la realidad. Esta realidad, en efecto, no se deja probar con argumentos; tiene que ser comprendida mediante una mirada que cala en su totalidad, que advierte todas sus menudas particularidades y en ellas ve, a su vez, las tendencias y convergencias de conjunto, o mejor, «apenas se las ve, más se las siente que se las ve [estas cosas de finura]; cuesta infinito trabajo hacerlas sentir a aquellos que no las sienten por sí mismos; son cosas tan delicadas y numerosas, que precisa un sentido muy fino y penetrante para sentirlas y juzgar rectamente y justamente según este sentimiento» (*Pensées*, I, 1 Brunschvicg). Una vez que se tiene esto, puede entrar en juego el pensar abstracto, y lo mejor sería que los matemáticos tuvieran este sentido de finura para el mundo real y sus particularidades, y que a su vez los espíritus dotados de esa observación penetrativa y fina poseyeran también la facultad lógica de los matemáticos.

La fe. En el contacto con lo singular y concreto, surge para Pascal lo que él llama fe, corazón, sentimiento, instinto; cosas que cayeron tan lejos del interés y atención de Descartes. Para Pascal todo esto es una forma del conocer, en igual línea de valor que el entendimiento, si no superior a él, pues los principios son cosa del corazón. «Conocemos la verdad no sólo con la razón, sino también con el corazón. De esta última manera conocemos los supremos principios. […] Los principios son sentidos, las conclusiones, deducidas, ambos con certeza, si bien por distintas vías» (*Pensées*, IV, 282 Brunschvicg). «El conocimiento de tales principios es tan firme como que hay espacio, tiempo, movimientos, números. Sabemos que no soñamos aun estando totalmente imposibilitados de probarlo con la razón». La realidad es igualmente un principio sentido. Ningún argumento de ningún escéptico logra establecer algo contra estos principios. «El corazón tiene sus razones que la razón no conoce: esto se puede ver en mil cosas. Digo que el corazón ama naturalmente al ser universal, y se ama a sí mismo naturalmente, en la medida que se entrega; y se endurece contra el uno o contra el otro, a su elección. Desechas al uno y conservas al otro; ¿es acaso por razón por lo que te amas?» (*Pensées*, IV, 277 Brunschvicg). «El

corazón tiene su orden; el espíritu el suyo, que es por principio y demostración; el corazón tiene otro distinto. No se prueba que debe ser uno amado exponiendo por su orden las causas del amor; sería ridículo» (*Pensées*, IV, 283 Brunschvicg). Genio matemático, Pascal conoce bien los méritos del pensar racionalista y no quiere privarse de él. Pero sabe también el valor y la necesidad de la fe. Ante todo, para él la fe es camino del corazón, camino hacia Dios, más aún, el único camino hacia Dios. «El corazón es el que siente a Dios, no la razón. Eso es la fe: Dios sensible al corazón, no a la razón» (*Pensées*, IV, 278 Brunschvicg). Pascal se coloca con esta *logique du coeur* o con este *ordre du coeur* en la línea que va desde san Agustín hasta Scheler. En el primero, el corazón, por su propia ley, está inquieto hasta que descansa en Dios; para el segundo existe igualmente una jerarquía en los sentimientos del valor, y aun los supremos principios de la lógica descansan para Scheler, lo mismo que para Pascal, en un orden de valores del corazón. Con ello Pascal no da ciertamente su voto a una especie de irracionalismo. También la fe, el corazón, el sentimiento, el instinto, conducen a un verdadero y efectivo saber; tienen su «lógica»; tan sólo es distinta la base de operaciones; aquí es el «yo» en su totalidad integral, como espíritu concreto que conoce, que quiere, que siente. Es la totalidad del yo la que entra en contacto con el mundo y con Dios, en un conocer existencial, como ahora decimos. No se contenta por ello Pascal con un concepto de Dios, pura idea abstracta, como, por ejemplo, el *ens perfectissimum* o el *ipsum esse*. En su *Memorial*, pequeña esquela que se halló después de su muerte cosida a su ropa, había escrito la fecha precisa de su conversión definitiva (23 de noviembre de 1654), y las palabras muchas veces repetidas después: «el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob, no el Dios de los filósofos y los sabios». Con ello expresaba bien lo que para él era Dios, un alguien personal, que llama a cada uno de un modo único. Descubre el individuo, lo que le acerca tanto a nosotros, hombres de hoy. Apunta a lo que traerá Kierkegaard e impulsará la conciencia religiosa de la actualidad.

El individuo. El hombre existencial se encuentra siempre solo en su decisión personal; a solas tiene que responder de sí, arriesgarse y creer; y

esto incluso cuando tope en su camino con el mundo, con otro hombre o con Dios, pues la inmediata intuición de los hechos, el sentir y el presentir, son incumbencias irrepetibles del individuo, rebeldes a todo esquema intemporal e indiferente, negadas a una deducción silogística o matemática. Pascal apela también a la soledad del individuo. No quiere que nadie se adhiera a él con crédula entrega, abandonándole su pensamiento y responsabilidad. «No es justo que alguien se me adhiera, aunque lo haga gustosa y voluntariamente. Engañaría a aquellos en quienes yo despertara ese deseo; pues no soy el fin de nadie y no tengo con qué satisfacerles. ¿Es que no puedo morir en cualquier momento? Y de este modo, por tanto, morirá el objeto de su adhesión». No es preciso detenerse en probar que no es esto aún la desesperada existencia de los modernos. Es como en san Agustín, donde también se da la inquietud, el amor, el riesgo, la esperanza y la decisión, siempre en una fusión de vida y espíritu, y siempre cara a los últimos fundamentos de las cosas y ante Dios, pero siempre poniendo en este Dios el fin y la grandeza del hombre, sin caer en una divinización de sí mismo y de la propia desesperación. Pronto veremos una nueva síntesis de cartesianismo y agustinismo; lo que nos abrirá nuevos horizontes para comprender la tónica filosófica de la obra cartesiana, la unión en ella de la *idea clara et distincta* con el camino del corazón y de la fe, del racionalismo y de la mística; esto que se manifestaba ya en los círculos afectos a Descartes tendrá un peculiar desarrollo en el ocasionalismo.

Obras y bibliografía

Oeuvres complètes, 8 vols., ed. por L. Brunschvicg, P. Boutroux, F. Gazier y otros, París, Hachette, 1904-1914; *Oeuvres complètes*, ed. por L. Lafuma, París, Éd. du Seuil, 1963, 1988; *Oeuvres complètes*, 7 vols., ed. por J. Mesnard, Brujas, Desclée de Brouwer, 1970; *Pensées et opuscules*, texto según la ed. de L. Brunschvicg, introd. y notas de G. Lewis, París, La Bonne Compagnie, 1947; M. GUERSANT, *Les Pensées de B. Pascal, présentées dans un ordre nouveau, suivies des opuscules religieux et philosophiques et d'un choix de correspondence*, París, Le Club Français du Livre, 1963; *Obras*, pról. por J. L. López Aranguren, trad. de C. R. de Dampierre, Madrid, Alfaguara, 1981, [2]1983; *Del espíritu geométrico y del arte de persuadir*, en *Obras, op. cit.*, págs. 278-301; *Pensamientos*, selec. y trad. de X. Zubiri, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1940, 2001 (en *Obras, op. cit.*, págs. 339-653; trad., introd. y notas de J. Llansó, Madrid, Alianza, 1981; ed. por M. Parajón, Madrid, Cátedra, 1998).

G. ALBIAC, *Pascal*, Barcelona, Barcanova, 1981; J. BRUN, *La philosophie de Pascal*, París, PUF, 1992; R. FRANCIS, *Les Pensées de Pascal en France de 1842 à 1942. Essai d'étude historique et critique*, París, Librairie Nizet, 1959; L. BRUNSCHVICG, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel, Éd. de la Baconnière, 1942; L. GOLDMANN, *El hombre y lo absoluto*, vol. 2: *El dios oculto*, Barcelona, Península, 1985; R. GUARDINI, *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*, Buenos Aires, Emecé, 1955; L. KOLAKOWSKI, *Dios no nos debe nada: un breve comentario sobre la religión de Pascal y el espíritu del jansenismo*, trad. de S. Mactley Marín, Barcelona, Herder, 1996; P. LLUIS FONT, «Pascal, precursor de Kant», en *Revista de Filosofía* CSIC (Madrid), 21 (81-82), abril-septiembre 1962, págs. 211-221; J. MESNARD, *Pascal: el hombre y su obra*, Madrid, Tecnos, 1973; H. MEYER, *Pascals «Pensées» als dialogische Verkündigung*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962; J. PERDOMO GARCÍA, *La teoría del conocimiento en Pascal: filosofía crítica pascaliana*,

Madrid, CSIC-Instituto Luis Vives, 1956; M. F. SCIACCA, «Introducción al estudio de Pascal», en *Revista de Filosofía CSIC* (Madrid), 6 (20), enero-marzo 1947, págs. 91-111; J. STEINMANN, *Pascal*, París, Desclée de Brouwer, 1962 (ed. rev.); E. WASMUTH, *Die Philosophie Pascals*, Heidelberg, Schneider, 1949; *id.*, *Der unbekannte Pascal. Versuch einer Deutung seines Lebens und seiner Lehre*, Ratisbona, Pustet, 1962.

OCASIONALISMO

CONSECUENCIAS DE UNA DEFINICIÓN

El ocasionalismo nos brinda una bella oportunidad para estudiar el modo como el pensamiento puede llevar una vida propia. El concepto no es de suyo otra cosa que el medio para un fin; su cometido es reflejarnos la realidad. En este sentido, el concepto, excepción hecha de unos pocos casos, por ejemplo, los conceptos matemáticos, representa, por decirlo así, una fase provisional que debe ser llenada con la plenitud de contenido de las cosas mismas. Pero ocurre frecuentemente en la historia de la filosofía —a decir verdad, no sólo en ella, pues también se da, y con la misma frecuencia, en la vida— que el concepto se explica a sí mismo, se desarrolla inmanentemente sin salir de sí, según su contenido provisional, y despliega así, desde dentro, una falseada imagen de la realidad. Un ejemplo claro nos lo da el ocasionalismo: la definición cartesiana de sustancia hace deslizar por su cauce todo el pensar sobre el ser y el obrar, de manera consecuente, pero no fiel a la realidad. Una cosa podremos aprender de ello: a filosofar. ¿Qué cosa nos puede parecer más elemental y clara que hablar sobre un ente, sobre esto o aquello, sobre la causa y el efecto; decir que tal ha hecho esto o aquello, esto es obra o efecto de aquello, etcétera? Ahora se nos dirá: ese ente de que habláis no es algo en sí subsistente; la causa que decís no es causa, sino que detrás de todo eso hay un algo único que posee exclusivamente el ser y es quien solamente puede obrar. Si se nos ocurre pensar que el ocasionalismo ha sido víctima de una noción preconcebida, ¿no podrá ser que también nosotros, con nuestros precipitados conceptos e ideas, forcemos el verdadero sentido de la realidad?

Los comienzos

Los comienzos del ocasionalismo van prendidos a los nombres de Clauberg, de la Forge y Cordemoy. Los tres se resienten del monismo embebido en la definición cartesiana de sustancia. *Johannes Clauberg* (1622-1665), fiel seguidor de Descartes, y cuyo influjo se hará sentir de modo especial en Christian Wolff y en Leibniz, llama a Dios simplemente «la» causa (*causa universalis*). Cuando un ser actúa en otro, no se da propiamente un poder espontáneo y creador de una nueva realidad, sino tan sólo la «transmisión» de una actividad. Dicha actividad tuvo ya antes su comienzo en la *causa universalis* y ahora no se hace más que darle curso en el choque; no es más que una *causa procatarctica*, como Clauberg la denomina sirviéndose de un término estoico (*cf*. vol. I, pág. 284). Clauberg resuelve por esta misma vía el problema del mutuo influjo entre alma y cuerpo. Ni del concepto de sustancia pensante ni del de sustancia extensa, tomados por separado, se puede deducir el modo en que puede darse aquella interacción. Si entre ambas sustancias media la relación que entre el piloto y la nave —es la única que admite Clauberg—, ello ocurre sólo porque Dios así lo ha dispuesto. Otro seguidor de Descartes, *Gérauld de Cordemoy* (1620-1684), no sólo no ve claro cómo pueden actuar entre sí recíprocamente cuerpo y alma, si se mantiene la definición de sustancia dada por Descartes, tampoco ve cómo puede un cuerpo actuar sobre otro cuerpo. Lo que nosotros percibimos es tan sólo un cambio de lugar, nada más. Será, pues, lo más exacto ver en Dios no sólo la sustancia *absolute*, sino también la causa *absolute*. Parecidamente el amigo y seguidor de Descartes, *Louis de la Forge*, en su *Traité de l'âme humaine* (1666), rechaza aun el símil del piloto y la nave, pues el piloto sabe cómo ha de dirigir su nave, mas nuestra alma no sabe cómo actúa sobre el cuerpo. Pero de lo que no tenemos conocimiento no podemos decir que lo hacemos. Queda, por tanto, otra vez Dios como causa única. Y como tampoco sabemos cómo un cuerpo puede «transferir» a otro cuerpo un efecto, ni siquiera se admite esto; y así aun aquella transferencia que significaba en Clauberg un *minimum* de

causalidad en la criatura, la mira ahora también de la Forge como cosa de Dios. Hemos cruzado el umbral del ocasionalismo.

Geulincx

Su principal representante, sin embargo, es el holandés *Arnold Geulincx* (1624-1669), que enseñó primero en Lovaina y, después de su destitución. en Leiden, la filosofía cartesiana. El concepto de *causa occasionalis* ha venido a desplazar en él al concepto tradicional de *causa efficiens*. Geulincx es hombre muy independiente de juicio, espíritu observador en grado notable, dotado de penetración para lo peculiar y característico, especialmente en el mundo de los valores éticos, de sus detalles y matices, con una finura de análisis que sólo encontramos en las modernas descripciones de la ética fenomenológica. Por su admirable y breve tratado *De virtute et primis eius proprietatibus, quae vulgo virtutes cardinales vocantur* (1665), que contiene su ética y también lo esencial de su metafísica, Geulincx merece un puesto de honor en la historia de la filosofía.

Ética. Las cuatro virtudes cardinales, que resumen para Geulincx toda la moral, no son las usuales, sino la diligencia, la obediencia, la justicia y la humildad.

Humildad. De ellas, la más importante es la humildad. Ésta exige que no se preocupe uno demasiado de sí mismo, que deponga todo cuidado y que por amor a la razón llegue en absoluto a olvidarse de sí. No que el hombre virtuoso no haya de preocuparse de lo que es al cuerpo conveniente y al espíritu agradable, sino que no debe procurárselo por amor a sí mismo ni siguiendo el propio juicio, sino únicamente mirando a la razón, que a tiempos manda dar solaz al cuerpo y desahogo al ánimo. El egoísmo es el pecado fundamental, *ipsissimum peccatum*. Todos los anteriores tratadistas de ética, con su eterno hablar acerca de la felicidad, han caído por ello en el error, dice Geulincx en el prólogo de su citada obra: «A ninguno excluyo, ni al gran Platón, que de excluir quizá a alguno, sería el primero». Sólo los cristianos, por su fe santa, sintieron algo de esto, pero ¡cuán pocos!

Geulincx recogerá cuidadosamente lo que a esos pocos hizo entrever la luz de la revelación. Sin embargo, su propósito es entrar en este campo con la escueta guía de la pura e inadulterada razón natural; sólo esto es filosofar. Pero así como aquel que ha mirado las cosas con el microscopio y con su ayuda ha llegado a ver nuevas formaciones, puede después reconocerlas a simple vista, porque se aguzó extraordinariamente su mirada para aquellos objetos con la anterior experiencia, igualmente quedará especialmente clarificada y como reforzada la potencia visual de la misma razón natural en aquel que hubiese escuchado la palabra de Dios. ¡Interesante fundamentación de una filosofía cristiana!

Amor a Dios y a la razón. Positivamente hablando esta humildad consiste en el amor a la razón, «pues el amor a Dios y a la razón lleva al amante a hacer dejación de sí, a apartar de sí la atención, a no pensar en sí». El amor a la razón es también amor a Dios, pues la razón es la ley y la imagen de Dios en nuestra alma («ratio autem est lex et imago Dei in mentibus nostris»). Así es que por la razón nosotros nos situamos, no ya en el mundo, sino por encima del mundo, en Dios. De ahí la variación que introduce Geulincx en las palabras de san Agustín: «Nuestra alma está inquieta hasta que encuentra el descanso en la razón». Aquí están las grandes posibilidades del hombre, su libertad moral: con la razón se hace bueno el que con ella se enfrentó malo.

Ley y deber. Esta ética de la humildad, del amor a la razón y a Dios, es al mismo tiempo una ética rigurosa de la ley y del deber. «Sólo el verdaderamente humilde, el que se ha anonadado en sus deberes, que le mantienen unido con la ley divina […], un hombre así, de esa manera vaciado en su deber, y sólo él, es capaz de la felicidad» (*Ethik*, ed. Schmitz, pág. 60). Aun sin haber mentado anteriormente el nombre de san Agustín, se adivina en seguida que una ética así se mueve en el plano de la *lex aeterna* agustiniana. De allí le viene su carácter objetivista que prescribe «ad felicitatem nihil, ad obligationem omnia referre» (*Ethik*, pág. XII), así como también su fondo religioso-místico.

Pur amour. A ello hay que añadir, como influjos de Geulincx, la gran corriente de la época del «puro amor», que parte de san Francisco de Sales, y es ante todo mística, con tendencia a verlo todo en Dios y nada en el hombre, pero que, al mismo tiempo, representa una ética objetivista (ideal del *honnête homme*). Acaso haya que registrar además, en ello, filtraciones del pietismo de Franck, que experimentó por entonces un resurgimiento en los Países Bajos, así como también una repercusión de los behmistas ingleses.

Metafísica. Con la metafísica Geulincx brindará una culminación ideal a sus concepciones éticas; en ella se esforzará por desposeer a las cosas todas y aun casi al hombre mismo de sus caracteres de sustancialidad y causalidad.

Causa. El hombre realiza movimientos corpóreos, «pero este movimiento no lo causo yo; pues yo no sé cómo viene a producirse». ¿Cómo puede convertirse la decisión de la voluntad, fenómeno de conciencia, a través del cerebro y los nervios, en un movimiento del músculo, es decir, tornarse algo material? Y ¿cómo puede tornarse el estímulo material del órgano sensorial corpóreo en una percepción sensible consciente? Nadie podrá explicarlo, dice Geulincx. Y si ya en nuestro propio cuerpo no causamos nosotros los movimientos, ¿cuánto menos fuera de nuestro cuerpo? Lo que nos aparece obra nuestra, no es obra nuestra; otro da a «mi» acción, más allá de mi conciencia, vida, fuerza y peso. Y no ocurre de otro modo cuando aquel otro da a mis dedos fuerza para mover las piedras, o cuando hace salir y ponerse a los astros y al mar agitarse en sus mareas. «Yo no soy más que un simple espectador de este mecanismo (*sum nudus spectator huius machinae*); nada puedo añadirle ni quitarle».

Occasio. Una sola cosa queda en nuestra mano (unida a la ya mencionada libertad moral, frente a la ley de la razón), y es el obrar interior dentro de nuestro espíritu: «en este mundo no puedo hacer otra cosa que actuar sobre mí mismo». Pero el cuerpo no es algo de mí mismo. Sobre él obra sólo Dios con ocasión (*occasione*) de nuestros actos internos voluntarios, no ciertamente interviniendo a cada momento y en cada caso, sino mediante el

orden con que el divino Hacedor construyó alma y cuerpo concertados entre sí, como dos relojes que marchan al unísono. Esto es todo lo que nosotros podemos. La misma percepción sensible, que nos trae cosas de fuera, no es tampoco nuestra; «el mundo trae la imagen a mi cuerpo desde fuera y la pone allí, pero la fuerza que la hace llegar de allí a mi interior, hasta mí mismo, hasta mi espíritu, es la deidad» (*Ethik*, págs. 29s).

Aspecto histórico-genético. El «yo» reducido al espíritu, la escisión exclusivista de sustancia corpórea y sustancia espiritual, el mecanicismo cósmico, la tendencia al monismo de la sustancia infinita y de su causalidad única; todo esto es cartesianismo radicalizado. El «yo» reducido a pura *occasio* frente a la divinidad y sólo en ese sentido y medida no absorbido totalmente por la sustancia infinita, esto es lo típico del ocasionalismo. El ocasionalismo lleva la definición cartesiana de sustancia hasta su tensión máxima en las fronteras del monismo, pero se detiene ante él, fiel al sentido personal de Descartes, menos fiel al sentido consecuente de su definición. Geulincx viene a significar así, en la historia de las ideas, un momento retardatario en la evolución de aquel concepto. En Spinoza caerán por tierra todas las barreras. Pero en Kant y en su «yo inteligible» aparece nuevamente la libertad del yo, que en Geulincx, con el obrar sobre sí mismo, constituía la libertad moral, la más noble libertad del hombre; sin ella no haríamos sino lo que Dios quiere, mientras en realidad podemos decir sí o no a la ley de la razón (*Ethik*, pág. 11). También será para Kant todo lo exterior al «yo» pura máquina cósmica, con una suma constante de energía, exactamente como para Geulincx y Descartes, aunque Kant sin el Dios de aquéllos. A pesar de su mecanicismo, Descartes y Geulincx admiten un conocimiento especulativo del Dios trascendente; en ello, como en otras cosas, su punto de vista difiere esencialmente de las evoluciones posteriores. Hasta se ha pensado que una nostalgia religioso-mística, de perderse en Dios en una *unio mystica*, habría sido el verdadero y propio fondo de la metafísica de Geulincx. Aun el símil de los dos relojes lo mira G. Schmitz (*Ethik*, pág. XIV) como expresión de un fondo místico primitivo de la conciencia, el que san Pablo había formulado con su: «No vivo yo, sino Cristo vive en mí», y al que cuadrará el comentario de Franck: «Llana

y lisamente nada está en nuestro poder hacer; Dios sólo es el que mueve y obra […] la criatura nada hace, es hecha. No canta ni vuela propiamente el pájaro; es cantado y llevado en el aire. Dios es quien en él canta, aletea y vuela». Cuando recuerda uno que podría ser así también en Descartes por las tempranas y fuertes motivaciones recibidas del cardenal Bérulle, representante típico de una piedad acusadamente teocéntrica, da ello que pensar. Pero acaso la mística y el racionalismo, en su primaria y común aspiración a lo apriórico, a lo necesario, a lo supratemporal y eterno, no se enfrenten entre sí con tan radical oposición como vulgarmente podría creerse. Se da, es cierto, una mística inculta y apasionada. De ella nada sacaremos. Pero se da también una mística al estilo de Pascal, de san Agustín, de los neoplatónicos y de Platón mismo, en la que la *ratio* y la *caritas*, la *phronesis* y el *eros* no son sino dos caras de una misma realidad.

Obras y bibliografía

Opera philosophica, 3 vols., ed. por J. P. N. Land, La Haya, Nijhoff, 1891-1893 (reimpr. Stuttgart, Frommann, 1965s); *Sämtliche Schriften*, 5 vols., ed. por H. J. de Vleeschauwer, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1965-1968 (lat.); *Ethik oder über die Kardinaltugenden*, trad. y pról. de G. Schmitz, Hamburgo, Meiner, 1948 (trad. de *De virtutibus et primis eius proprietatibus*); *id.*, «Geulincx und die Bewegung des pur amour», en *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 3, 1951, págs. 209-220; A. DE LATTRE, *L'ocasionalisme d'Arnold Geulincx*, París, Éd. de Minuit, 1967; B. ROUSSET, *Geulincx entre Descartes et Spinoza*, París, Vrin, 1999; E. TERRAILLON, *La morale de Geulincx dans ses rapports avec la philosophie de Descartes*, París, Alcan, 1912; H. J. DE VLEESCHAUWER, *Three centuries of Geulincx research: a bibliographical survey*, Pretoria, Univ. van Suid-Afrika, 1957; *id.*, «Occasionalisme et conditio humana chez Geulincx», en *Kant-Studien* 50, 1958-1959, págs. 109-124; *id.*, «Les sources de la pensée d'Arnold Geulincx (1624-1669)», en *Kant-Studien* 69 (4), 1978, págs. 378-402.

Malebranche

Ejemplo de ello nos lo da también *Nicolás Malebranche* (1638-1715), miembro del célebre *Oratorium Iesu*, fundado por Bérulle en París. Malebranche lleva a término la síntesis de cartesianismo y agustinismo. Tratará, en efecto, de resolver la aporía cartesiana de la sustancia con ayuda de san Agustín.

Visión en Dios. Su tesis capital es que «nous voyons toutes choses en Dieu». Con su espíritu el hombre participa del ser de Dios; vive en Él y contempla en Él las ideas de todas las cosas creadas y conoce así el mundo, incluso las cosas corpóreas, a través de los arquetipos existentes en la mente de Dios. La *cogitatio* es nuclear y fundamentalmente espíritu; lo primero conocido es el Infinito, del que lo finito no es sino una limitación y el conocimiento sensible una visión turbia. En la medida, pues, en que el hombre es espíritu, vive en Dios. Lo mismo ocurre con su obrar moral. En la medida en que el hombre aprehende el bien moral, los valores, aprehende algo de la eterna e infinita bondad, y consiguientemente vive en Dios amando cuando ama sólo lo recto, lo mismo que vive en Dios pensando cuando piensa lo verdadero.

Ontologismo. Con ese ver todas las cosas en Dios se le ahorran a Malebranche las complicaciones del problemático influjo mutuo entre alma y cuerpo. No se niega el mundo de los cuerpos. Existe como algo propio, distinto de Dios y fuera de Él. Pero se ha borrado la dificultad de que el espíritu, sustancia inextensa, tenga que ponerse en contacto con la sustancia extensa para conocerla, ya que nuestro espíritu no conoce, por su parte, nada más que lo espiritual, a saber, las ideas de los cuerpos. Queda también ahorrado el ocasionalismo con su complicado mecanismo (símil de los relojes); subsiste todavía en cuanto que el «yo» sigue siendo un «yo» con personalidad aparte no absorbida por Dios. Este «yo» personal vive enteramente de Dios, pero la causalidad divina ha de tener en cuenta las

«ocasiones» prendidas al «yo» creado. Ésta será la fundamental diferencia respecto de Spinoza, cuya filosofía de la identidad combatirá Malebranche por no salvar la distinción entre ser creado e increado y hacer tabla rasa del «yo» personal. Hay que ver, sin duda, un fondo de herencia cristiana en el hecho de que, en Malebranche, el espíritu del hombre, aun incardinado en el *mundus intelligibilis* de Dios, no quede allí absorbido como por un *nous* supraindividual, en una *unitas intellectus*, o se torne simplemente una modificación del pensamiento infinito. El cristianismo siempre miró al alma humana con un enfoque de individualidad y personalidad mucho más acusada que en cualquier escuela o autor de la filosofía antigua, incluido Aristóteles (*cf*. vol. I, pág. 231). Si tomáramos, no obstante, las expresiones de Malebranche en todo su rigor literal, tendríamos lo que se ha llamado ontologismo; Dios es el *primum ontologicum*, es, como tal, conocido inmediatamente, y por medio de Él es conocido lo demás. Esta solución encierra al menos el peligro de echar abajo las barreras entre el ser creado y el increado. Personalmente ha estado Malebranche tan lejos de querer este panteísmo como lo estuvieron, por ejemplo, Nicolás de Cusa o Campanella; nunca fue la intención de ellos sustituir a Dios por el mundo, sino justamente encontrarlo y venerarlo en el mundo. Aun objetivamente, aparte la intención personal indicada, queda orillado aquel peligro desde el momento en que se hace hincapié en la idea de participación, tesis básica de la filosofía cristiana, con la que se niega la identidad y se afirma la semejanza o, para hablar el lenguaje de Aristóteles, la analogía.

El coeficiente histórico. Para una valoración histórico-genética es de especial importancia subrayar el hecho de que el pensamiento de Malebranche y el ontologismo, más que por las cosas mismas, ha sido impulsado por el interno significado lógico de los conceptos establecidos por Descartes, concretamente por el de su definición de la sustancia. Llamaremos a esto el coeficiente histórico en la filosofía y lo seguiremos allí donde se encuentre y se quiera hacer valer, pues la filosofía no puede convertirse en un juego de ajedrez de conceptos.

Obras y bibliografía

P. MALEBRANCHE, *De inquirenda veritate libri* VI. *Ex ultima editione Gallica pluribus illustrationibus ab ipso authore latine versi*, Ginebra, J. L. Dufour, 1685; *Oeuvres completes*, 22 vols., ed. por A. Robinet y otros, París, Vrin, 1958-1984; *Oeuvres*, 2 vols., ed. por G. Rodis-Lewis, París, Gallimard, 1979-1992; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion; Entretiens sur la mort*, ed. por A. Robinet, París, Vrin, 1965; *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*, Madrid, Reus, ^{2}1921 (trad. y estudio preliminar de P. Andrade e I. Quintanilla, Madrid, Encuentro, 2006); *Acerca de la investigación de la verdad: donde se trata la naturaleza del espíritu del hombre y del uso que debe hacerse de él para evitar el error en las ciencias*, trad. de J. Martín Barinaga Rementería, Salamanca, Sígueme, 2009.

F. ALQUIÉ, *Le cartesianisme de Malebranche*, París, Vrin, 1974; P. DUCASSE, *Malebranche: sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosphie*, París, PUF, 1947; M. GUÉROULT, *Malebranche*, 3 vols., París, Aubier, 1955-1959 (vol. 1: *La vision en dieu*; vol. 2: *La nature et la grace*; vol. 3: *Les cinq abîmes de la providence*); S. NADLER (ed.), *The Cambridge companion to Malebranche*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; J. REITER, *System und Praxis: zur kritischen Analyse der Denkformen neuzeitlicher Metaphysik im Werk von Malebranche*, Friburgo, Alber, 1972; A. ROBINET, *Malebranche et Leibniz*, París, Vrin, 1955; *id.*, *Malebranche vivant: documents biographiques et bibliographiques*, París, Vrin-Centre National de la Recherche Scientifique, ^{2}1978; G. STIELER, *Malebranche*, trad. de R. de la Serna, Madrid, Revista de Occidente, 1932.

Spinoza

Filosofía de la identidad

«La filosofía de Spinoza es la más impresionante síntesis de las ideas del siglo XVII, erigida en una concepción del mundo y de la vida» (O. Baensch). No es, como podría sugerir el *ordo geometricus* estampado en el título de su obra principal, un mero sistema de conceptos teóricos, sino una concepción, primordialmente religiosa y ética, de todo lo humano contenido en logos, *ethos*, eros y mitos, sobre la base fundamental de la unidad que expresa la fórmula: *Deus sive substantia sive natura*. Spinoza parte de la intuición metafísica encerrada en dicha fórmula y desemboca en la conclusión ética del *amor Dei intellectualis*. Con toda claridad nos ha dejado el filósofo, por lo demás tan reservado, constancia de estas intenciones suyas ya en el umbral de su *Tractatus de intellectus emendatione*: «Una vez que me enseñó la experiencia que todo lo que constituye la materia del vivir cotidiano es vano y nada […] me resolví, finalmente, a investigar si acaso existe algo que sea un bien verdadero y comunicable». Spinoza sigue a continuación examinando y comprobando que la riqueza, el honor, el placer no son medios aptos para la conservación de nuestro ser, más bien lo corrompen; que, por el contrario, el hombre está inserto en un orden eterno, el de la naturaleza y sus leyes, que tiene una determinada naturaleza, la humana, y que, por consiguiente, es verdadero bien todo aquello que conduce a esta naturaleza humana; «el sumo bien, empero, es llegar a que el hombre, con otros individuos, participe de tal naturaleza. Qué sea esta naturaleza, lo mostraremos en su lugar, a saber, que es conocimiento de la unidad de la mente con toda la naturaleza». No en vano la principal obra metafísica de Spinoza se titula *Ethica*. Pero esta metafísica se mueve, como lo delatan las últimas palabras citadas, en una dirección que con razón denominaríamos filosofía de la identidad. Esto es lo nuevo y lo que apunta al futuro en nuestro filósofo. Una visión más íntima y penetrante de su

pensamiento no podrá, sin embargo, excusarse de ahondar en las raíces que lo vinculan al pasado.

Vida y obras

Baruch de Spinoza (1632-1677) es oriundo de una familia de mercaderes judíos emigrados de Portugal a los Países Bajos. Por sus «horrendos errores» entró pronto en conflicto con la sinagoga, que al fin le expulsa de su seno; también tiene luego dificultades con autoridades municipales de Amsterdam. En sus reflexiones filosóficas encuentra la base para una nueva concepción del mundo. Vive retirado, en silencio, en unión de muy pocos, aunque muy selectos, amigos. Rechaza una oferta de profesorado en Heidelberg, porque no le atraen los puestos de honor, ni está tampoco seguro de disfrutar allí de la prometida libertad de enseñar. Atiende a su sustento, en parte, con su trabajo de pulidor de lentes. Su principal obra es la *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1677). Dividida en cinco partes, trata de Dios, de la esencia y origen del alma, de la esencia y origen de los afectos, de la esclavitud humana o del poder de las pasiones y del poder del entendimiento o de la libertad humana. Para introducirse en Spinoza es especialmente indicado el breve escrito compuesto hacia 1658 y 1660, redescubierto en 1852, obra primeriza que lleva por título: *Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate (Tractatus brevis);* ofrece, efectivamente, un primer esbozo de la *Ethica*, que ayuda a seguir la evolución del pensamiento de Spinoza, y particularmente pone de relieve los puntos de enlace con la escolástica y con el Renacimiento. La epistemología de Spinoza nos la da el *Tractatus de intellectus emendatione* (1677); su teoría política aparece en el *Tractatus politicus* (1677), y encontramos su filosofía de la religión y conceptos muy fundamentales sobre el derecho y el Estado en el *Tractatus theologico-politicus* (1670). En 1663 Spinoza publicó, como primera obra suya, una exposición de la filosofía cartesiana con el título *Renati des Cartes principia philosophiae more geometrico demonstrata*.

Obras y bibliografía

Opera, 4 vols., ed. por C. Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters Universitäts-Buchhandlung, 1925, ^{2}1973, vol. 5, 1987 (lat./neer.); citamos por esta ed., vol. y pág. Ediciones más antiguas: *Opera quotquot reperta sunt*, 2 vols., ed. por J. van Vloten y J. P. N. Land, La Haya, Nijhoff, 1882-1883, 3 vols., ^{2}1895, 4 vols., ^{3}1914 (lat./neer.), y *Opera quae supersunt omnia*, 3 vols., ed. por C. H. Bruder, Leipzig, Tauchnitz, 1844 (en esta última, el *Tract. de intell. emendatione* está dividido en párrafos; en las citas seguimos esta división); *Obras completas*, 5 vols., ed. por M. Calés, Buenos Aires, Acervo Cultural, 1977; *Ética demostrada según el orden geométrico*, ed. preparada por V. Peña, Madrid, Editora Nacional, ^{4}1984 (Madrid, Alianza, 1998; trad., introd. y notas de V. Peña; notas y epílogo de G. Albiac, Madrid, Tecnos, 2007); *Tratado de la reforma del entendimiento; Principios de filosofía de Descartes; Pensamientos metafísicos*, trad., introd. y notas de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 2006 (ed. actualizada); *Tratado breve; Tratado teológico-político*, trad. y notas de A. Domínguez, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995; *Las cartas del mal*, ed. por E. Mosches, pról. por G. Deleuze, México, Folios, 1986; *Correspondencia completa*, trad., notas e índices de J. Domingo Sánchez, Madrid, Hiperión, 1988; *Correspondencia*, introd., trad., notas e índices de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1988; *Biografías de Spinoza*, selec., trad., introd., notas e índices por A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1995.

P. COSENZA, «Acosmismo e platonismo in Spinoza», en *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia. Università di Napoli* 3, 1953, págs. 169-194; G. DELEUZE, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik, 1975; *id., Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 2001; A. DOMÍNGUEZ, *Primer ensayo de una bibliografía hispanoamericana sobre Spinoza*, Madrid, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Universidad Complutense, 1975; *id., Baruch de Spinoza: 1632-1677*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995; L. DUJOVNE, *Spinoza. Su vida, su época,*

su obra, su influencia, 4 vols., Buenos Aires, Universidad, 1941-1945; S. von Dunin-Borkowski, *Spinoza*, 4 vols., Münster, Aschendorff, 1933-1936; L. Espinosa Rubio, *Spinoza: naturaleza* y *ecosistema*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1995; K. Fischer, *Vida de Spinoza*, trad. de L. F. Segura, Iztapalapa (México), UAM, 1990; J. Freudenthal, *Spinoza, Leben und Lehre*, 2 vols., Heidelberg, Winter, 1927 (vol. 1: *Das Leben Spinozas*; vol. 2: *Die Lehre Spinozas auf Grund des Nachlasses*); C. Gebhardt, *Spinoza*, Buenos Aires, Losada, 1940; *id.*, «Spinoza und der Platonismus», en *Chronicon Spinozanum* 1, 1921, págs. 178-259 (Spinoza y León Hebreo); H. F. Hallet, *Creation, emanation and salvation. Spinozistic study*, La Haya, Nijhoff, 1962; H. G. Hubbeling, *Spinoza*, trad. de R. Gabás, Barcelona, Herder, 1981; F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, 1.ª ed. Breslau, G. Leöwe, 1785, [2]1789 (reimpr. Hamburgo, Meiner, 2000). [Acerca de la discusión sobre el panteísmo entre Jacobi y Mendelssohn, *cf. Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendessohn*, ed. por H. Scholz, Berlín, Reuter & Reichard, 1916 (reimpr. Lanham, University Press of America, 1988; Waltrop, Spenner)]. K. Jaspers, *Los grandes filósofos*, vol. 3, Madrid, Tecnos, 1998; H. Lindner, *Das Problem des Spinozismus im Schaffen Goethes und Herders*, Weimar, Arion, 1960; F. Lorda y Alaiz, *Conocer Spinoza y su obra*, Barcelona, Dopesa, [2]1980; G. Lloyd, *Spinoza: critical assessments*, Nueva York, Routledge, 2001; P. Siwek, *Spinoza et le panthéisme religieux*, París, Desclée de Brouwer, 1950; «Spinoza nel terzo centenario della sua nascita», Supplemento speciale al volume xxv della *Rivista di filosofia neo-scolastica*, agosto 1933 (Milán, Vita e Pensiero, 1934); H. M. Wolff, *Spinozas Ethik. Eine kritische Einführung*, Berna, Dalp, 1958; H. A. Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1983 (reimpr.); S. Zac, *La morale de Spinoza*, París, PUF, [3]1972.

El ser y el pensar

Contra lo que se ha dicho muchas veces y podría sugerir una superficial consideración del método que ha seguido en la *Ethica*, Spinoza no ha construido su metafísica de la sustancia asentando —*per definitionem*— su intuición monística y decretando todo el resto en forma de puras conclusiones lógicas, deducidas de su punto de partida apriorístico, aunque contradiciendo, naturalmente, la tan invocada experiencia. En realidad, su camino sigue una dirección inversa. Spinoza vio la experiencia en concreto tan bien como cualquier empirista. Pero fue más allá, penetró hasta las condiciones de la experiencia y de todo lo particular, y su empresa metafísica fue aclarar estos fundamentos ontológicos. Lo comprenderemos mejor tomando en consideración su teoría y explicación del conocer humano.

Modos de conocer. Grados de conocimiento. Spinoza distingue cuatro modos de conocer (*modi percipiendi*). Hay un saber que nos viene de oírlo a otros, por ejemplo, el día de nuestro nacimiento. Otro saber es el que tenemos por una experiencia indeterminada (*experientia vaga*), por ejemplo, que hemos de morir, o que el hombre es un ser dotado de razón, o cualquier otra cosa de la que estamos ciertos en el habitual ejercicio de nuestra vida. Otro es aquel en el que deducimos el ser de una cosa a partir de otra, pero no de un modo adecuado, como por ejemplo, cuando concluimos del efecto a la causa, del cuerpo al alma unida con él, sin que tengamos, simultáneamente, una idea clara del género de unión que los junta (Geulincx). Finalmente, hay un saber en el que concebimos una cosa a partir de su misma esencia o de su causa próxima, por ejemplo, 2 + 3 = 5, o: dos líneas paralelas a una tercera son paralelas entre sí. Sólo esta cuarta manera de conocimiento es la perfecta y cierta (*Tract. de intell. emend.* ed. Bruder, § 195s; ed. Gebhardt, II, 10s). Ésta es la que hay que procurar, pues ésta es la que nos proporciona las «ideas verdaderas», y con ellas un adecuado conocimiento de esencia.

Imaginatio e intellectio. El primer paso, pues, es tener idea clara sobre esta distinción de ideas verdaderas y falsas. La nota discriminadora es la siguiente: «Las ideas falsas tienen su origen en la imaginación, es decir, en ciertas sensaciones ocasionales y aisladas que no proceden de la facultad misma de la mente, sino de causas extrañas, a saber, según las diferentes impresiones y estímulos que recibe el cuerpo en vigilia o en sueño» (ed. Bruder, § 84; ed. Gebhardt, II, 32). Esto no es, desde luego, conocimiento de esencia. Tal lo da únicamente la *intellectio*. Ésta es actividad pura del entendimiento. Lo característico, en oposición a la imaginación, es que no es una potencia pasiva, sino activa. Las ideas no son producidas por los objetos de la percepción sensible. El entendimiento procede más bien de modo espontáneo en su obrar, es un *automa spirituale* (ed. Bruder, § 85; ed. Gebhardt, II, 32). Pero este entendimiento no es el pensar discursivo de la *ratiocinatio*, sino intuición, intuición de esencia. La *intellectio* no mira al mundo desde puntos de vista temporales y contingentes, sino *sub specie aeterni*, intemporal y esencialmente, y por ello en su invariable necesidad. Así mirará al ser la filosofía de Spinoza. «Perseguir exhaustivamente toda la serie de cosas particulares variables no sería posible a la debilidad humana, ya por su multitud sobre todo número, ya por las infinitas circunstancias de una misma cosa. […] Pero tampoco es necesario seguir toda esa serie, pues el ser de las cosas particulares y mudables no hay que deducirlo del orden de sucesión en que se mueven, que no nos da más que signos externos, relaciones o a lo más circunstancias próximas, todo lo cual está muy lejos de ser la interna esencia de las cosas. Más bien hay que deducirlo de las cosas fijas y eternas y juntamente de las leyes que en aquellas cosas, como en sus verdaderos códices de leyes, están inscritas y según las cuales todo lo particular acaece y se ordena. Más aún, estas cosas particulares dependen tan íntima y esencialmente de aquellas fijas, que sin ellas no pueden ni ser ni concebirse» (ed. Bruder, § 100s; ed. Gebhardt, II, 36s).

Metafísica del conocimiento. Fundamentos del ser y de la verdad. Las últimas palabras nos lo dicen todo. Spinoza nos quiere dar una metafísica

del conocimiento que al mismo tiempo descubra las verdades eternas como los elementos aprióricos de nuestro conocer, y las esencias eternas como el fundamento y ley de todo ser. Ambas cosas coinciden, pues «certeza y ser objetivo son la misma cosa» (ed. Bruder, § 35; ed. Gebhardt, II, 15). Y continúa: «Por ello estas cosas fijas y eternas, aun siendo particulares, sin embargo, por razón de su omnipresencia y de su extenso poder, serán para nosotros como universalidades o como géneros de las definiciones de las cosas particulares mudables y las causas próximas de todas las cosas». La doctrina de la *intellectio* viene a ser, pues, una ontología fundamental y un apriorismo gnoseológico. Sólo así cree Spinoza posible la cosa particular y la experiencia.

Camino de Spinoza. El camino que condujo aquí a Spinoza fue una intuición en que vio de pronto, como en una revelación, lo total, esencial, necesario e intemporal en lo parcial, accidental, contingente y temporal. «Esta intuición fue realmente el punto de partida de Spinoza» (DuninBorkowski). Su vicio de origen no es un vulgar prejuicio de aficionado. Spinoza tuvo ante los ojos la misma realidad que vio ya Platón cuando afirmaba que todo conocer y ser vive de una participación de la idea; la que bulle igualmente en el pensamiento de Aristóteles cuando sustenta lo accidental sobre la *ousía* y declara al *nous* «inmixto e impasible», y pone sus conocimientos fuera del alcance causal y determinante de las sensaciones (*cf*. vol. I, pág. 230); la que movió también a la escolástica a afirmarse en una metafísica de la sustancia, que deriva todo obrar de un previo ser (*agere sequitur esse*), y análogamente en el orden del conocer posee verdades que trascienden toda experiencia, pues se trata de las formas eternas o ideas ejemplares existentes en la mente de Dios (*cf*. vol. I, pág. 370). Desde el hallazgo del breve *Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate*, se ha hecho fácilmente reconocible el lazo que une a Spinoza, a través del platonismo renacentista de León Hebreo, con el platonismo de la doctrina aristotélico-averroísta del *intellectus agens* y con el platonismo de la escolástica (*cf*. el estudio arriba citado de C. Gebhardt y su Introducción a la traducción suya del breve *Tractatus*).

Su justificación. Naturalmente se pregunta uno dónde encontró Spinoza las bases para fundamentar su intuición. El filósofo responderá invariablemente: la verdad se manifiesta por sí misma, como la luz se muestra a sí misma y hace patente la oscuridad. No hay, pues, que buscar criterios de verdad; el verdadero método consiste en «buscar la verdad misma o el ser objetivo de las cosas o sus ideas (pues todo ello designa la misma cosa) por su debido orden» (ed. Bruder, § 36; ed. Gebhardt, II, 15). Se entenderá esto bien si se trae a la mente la moderna intuición de la esencia (fenomenología) o más especialmente la intuición del valor, en la que también a la mirada intuitiva, con sólo que no esté ciega, como se dice, *eo ipso* se le revela inmediatamente el contenido y la realidad del valor. Para Spinoza, con la idea verdadera esencial de una cosa está ya dada la realidad de ésta. Una ulterior justificación puede verse en la definición que da de las verdades eternas: «Entiendo por verdad eterna aquella que, si es afirmativa, no puede jamás ser negada». Así, una primera verdad eterna es que Dios existe, y no lo es que Adán piensa. Es igualmente una verdad eterna que no se da una quimera, pero no lo es que Adán no piensa (ed. Bruder, § 54; ed. Gebhardt, II, 20). Se puede objetar a Spinoza que conocemos muy pocas verdades de esta clase. También él lo ha visto (ed. Bruder, § 22; ed. Gebhardt, II, 11).

Su método. No obstante, se mantiene firme en su ideal gnoseológico de la intuición de la idea y ahora se nos hace inteligible, sin más, el método empleado en la *Ethica*, el *ordo geometricus*, es decir, una explicación del ser de arriba abajo. El andamiaje escalonado de definiciones, axiomas, proposiciones y demostraciones no es más que una consecuencia de su metafísica del conocimiento, que comienza por asentar lo que es «primero en orden de naturaleza», como fundamento explicativo de lo que es «posterior», según dice ya el axioma del apéndice al *Tractatus* breve. Pero lo primero, *natura prius*, son las ideas y sus definiciones, y éstas, a su vez, están contenidas en la idea de las ideas; en forma que «nuestro espíritu, para ser una imagen perfecta de la naturaleza, ha de deducir todas sus ideas de la idea que representa el origen y fuente de toda la naturaleza, fuente, por

tanto, de todas las demás ideas» (ed. Bruder, § 42; ed. Gebhardt, II, 17). Necesitamos, pues, la idea del ser perfectísimo. Con él lo tenemos todo (ed. Bruder, § 49; ed. Gebhardt, II, 19). Y así el corolario del apéndice al *Tractatus* breve reza de este modo: «La naturaleza es conocida por sí misma y no por ninguna otra cosa. Consta de infinitos atributos, de los que cada uno es infinito y perfecto en su género y a cuya esencia pertenece la existencia, de modo que fuera de ella no se da esencia o ser alguno, y coincide exactamente con la esencia del único excelso y venerado Dios». También lo *natura prius* fue el punto de apoyo ontológico para la explicación del ser en la filosofía platónico-aristotélica (*cf.* vol. I, págs. 195s, 223); en este sentido Spinoza se alinea con la tradición. Pero en los últimos conceptos reseñados apunta lo que aporta de nuevo al pensamiento moderno su concepción monista, especie de filosofía de la identidad (Schelling): todo es uno y lo mismo. Ello se hace visible en su teoría de la sustancia, la cual es Dios y lo es todo.

Sustancia

Sustancia-atributo-modo. «Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se entiende por sí; es decir, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa del que se tenga que formar», se dice al principio de la *Ethica* (3.ª definición). De esta condición es solamente Dios. Por tanto, no hay sino una única sustancia, la divina. Naturalmente, ella es, pues, también lo infinito, lo necesario, lo incondicionado, la condición de todo. Si se añade a ello el axioma 1.º: «Todo lo que es, o es en sí o en otro», se deduce en seguida que frente a lo único que es en sí, a saber, la sustancia, no se da ninguna otra sustancia, es decir: todo el ser fuera de aquélla queda reducido a la condición de mero modo o accidente. «Entiendo por modo las afecciones de la sustancia, o aquello que es en otro, por lo cual también se concibe» (5.ª definición). Entre el modo y la sustancia está aún el atributo, que es «aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como constituyendo su esencia». Tenemos así ya toda la riqueza y variedad del ser reducida a la sustancia. Todo está en ella y ella está en todo, lo es todo. Spinoza da la división usual del ser en cuerpo y espíritu. En el mundo de los cuerpos todo acontecer particular y finito está determinado por otra causa finita, ésta a su vez por otra, y así sucesivamente. En el fondo de todo corre un proceso encadenado de causas sin fin. Toda la serie está inserta en la realidad de un cosmos de movimiento y reposo relativamente infinito. Y este mundo de modos infinitos descansa a su vez en el atributo infinito de la extensión, dentro de la única absolutamente infinita sustancia de Dios. Paralelamente a estos modos de la *extensio* tiene lugar otra serie de actos finitos de la *cogitatio*, fundados todos ellos e insertos en un entendimiento relativamente infinito, y éste a su vez en el atributo infinito del pensamiento dentro de la misma omnicomprensiva sustancia de Dios. Extensión y pensamiento son dos atributos por nosotros conocidos entre los infinitos otros que desconocemos de la sustancia divina.

Dios-sustancia-naturaleza. Si la sustancia no es otra cosa que Dios, todo ser se reduce naturalmente a Dios. Todo está en Él y Él está en todo. «Las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o modos por los que (*quibus*) los atributos de Dios se expresan de cierto modo determinado» (*Ethica*, I, prop. 25). La totalidad de estos modos, tomados como cosas que están en Dios, son la *natura naturata*, mientras Dios es la *natura naturans*. De ahí la expresión favorita de Spinoza: *Deus sive substantia sive natura*. Es lo que entusiasmó toda su vida a Goethe. Cuando Friedrich Jacobi, en su escrito sobre las doctrinas de Spinoza, llamó a éste ateo, Goethe salió en su defensa llamándolas *theissimus*. Ya desde su periodo de Estrasburgo Goethe había sido iniciado en el panteísmo, precisamente a través de Giordano Bruno, que miró a Dios como «el artífice interno» del mundo. Asimismo piensa Goethe: «¿Qué sería un Dios, que sólo desde fuera lo empujase, haciendo girar el todo en derredor con su dedo? Le cuadra más mover el mundo desde dentro, cobijar la naturaleza en su seno y cobijarse a sí mismo en la naturaleza; de forma que lo que en Él vive, lo que en Él alienta, lo que en Él es, jamás eche de menos su fuerza, su espíritu» (*Sämtliche Werke*, ed. Propyläen, vol. 27, pág. 21). Que vivimos en Dios, que en Él nos movemos y somos, lo dijo ya san Pablo; que el mundo emana de Dios, lo enseñó el Pseudo-Areopagita; que es una *explicatio* de Dios, lo escribió Nicolás de Cusa; y que todas las cosas están en Dios es doctrina general de los escolásticos y patrimonio común de la sabiduría cristiana. ¿Qué es, entonces, lo que rechaza esta filosofía cristiana en Spinoza?

Filosofía de la identidad. Es que Spinoza concibe aquel estar en Dios como una verdadera identidad, y esto nunca lo pensó el recto sentido cristiano. Para Spinoza todas las cosas están en Dios y fluyen de Él con la misma necesidad y en la misma manera «como de la naturaleza del triángulo se sigue, de eternidad en eternidad, que sus ángulos sean iguales a dos rectos» (*Ethica*, I, prop. 17, esc.). Con ello se viene abajo la tradicional dualidad de Dios y mundo, y estamos ante el panteísmo moderno, que para una concepción teísta es ateísmo. El monismo espinoziano se hace patente, de

modo especial, cuando la misma individualidad humana queda absorbida y eliminada y se nos dice «que la mente humana es una parte del entendimiento infinito de Dios. Y, por tanto, cuando decimos que la mente humana percibe esto o aquello, no decimos otra cosa sino que Dios […], en cuanto que constituye la esencia de la mente humana, tiene esta o aquella idea» (*Ethica*, II, prop. 11). Muy claramente glosará Goethe esta misma idea en el *Prometheus-Fragment* (1773): «Y habló una deidad cuando pensé que hablaba yo, y cuando pensé que hablaba una deidad, yo mismo era quien hablaba» (ed. Propyläen, vol. 2, págs. 67s). Spinoza sabe muy bien el escándalo que van a levantar sus palabras: «Aquí tropezarán sin duda los lectores y se les ocurrirán cosas que no les dejarán seguir adelante». Naturalmente, estas cosas serán la individualidad de la persona, la libertad y la inmortalidad personal, que van a sucumbir en la doctrina de Spinoza. Ya en el *Tractatus brevis* nos dice determinadamente: «Lo que el hombre tiene de pensamiento y lo que llamamos alma es necesariamente una modificación del atributo que denominamos pensamiento, sin que a su esencia pertenezca cosa distinta de esta modificación, y esto hasta tal punto que, cesando dicha modificación, también cesa el alma» (apéndice *De mente hominis*). A esta identificación de Dios y mundo, de «yo» y todo, se añade la tercera identificación de alma y cuerpo, cuerpo y espíritu. El alma es, como pensamiento, una modificación de Dios; nuestro cuerpo y todo cuerpo es, a su vez, un modo de Dios; así lo expresa taxativamente la 1.ª definición de la 2.ª parte de la *Ethica*. Alma y cuerpo, iguales a un tercero, son iguales entre sí. En consecuencia, se dice así en el escolio a la 7.ª proposición de la 2.ª parte de la *Ethica*: «Hemos de recordar […] que la sustancia pensante y la sustancia extensa es una y la misma sustancia, que se concibe ya bajo este, ya bajo aquel atributo». Las manifestaciones del pensamiento corren, pues, paralelamente a las manifestaciones de la extensión: «Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum». Con ello encuentra su solución más radical el problema candente agitado desde Descartes, el de la relación entre alma y cuerpo. En lugar de la teoría interaccionista y de la ocasionalista, entra ahora en escena un paralelismo psicofísico que en realidad es monismo. Esto iba también derechamente contra el pensamiento cristiano. Pero más chocante aún tuvo que resultar la

disolución de la personalidad humana independiente y libre y la consiguiente negación de la inmortalidad del alma.

Siguiendo el rastro del panteísmo

Sin embargo, lo más chocante de todo fue la identificación de Dios y el mundo, cosa enteramente pagana. La incardinación del alma en Dios, como una parte del entendimiento infinito, es sintomática; es de nuevo el *nous* divino universal que puede encontrarse en el *intellectus agens* de Aristóteles, como lo encontró de hecho Averroes, que el neoplatonismo sugirió también y que especialmente el Renacimiento trajo a nueva vida. León Hebreo había mezclado extrañamente en sus *Dialoghi d'amore* el *intellectus* aristotélico con la teoría platónica de las ideas y con su variante neoplatónica de las ideas en el entendimiento divino. Spinoza se hace eco de todo ello, lo incorpora ya a su *Tractatus brevis* y da al entendimiento agente, al igual que León Hebreo, el nombre de hijo de Dios. En la *Ethica* se llega finalmente a la neta identificación del alma particular con el todo, y así aparece nuestro espíritu como una actividad del espíritu de Dios. Realmente apenas se puede expresar mejor el panteísmo que con una teoría como la del *intellectus agens* a la manera averroísta; pues este entendimiento agente, que produce de sí espontáneamente todas las ideas, las cuales son justamente la más auténtica realidad, y del que el mismo hombre no es sino un modo, lo es efectivamente todo: Dios, mundo y hombre. El *pathos* cosmovisional de este panteísmo se lo ha dado a Spinoza, sin duda, el Renacimiento, concretamente Giordano Bruno. Éste ha influido en Spinoza tanto como León Hebreo, aunque ahora todo queda vaciado en fría fórmula filosófica, tan lejos de la desbordada fantasía de Bruno, en la definición de sustancia, que encierra *in nuce* toda su filosofía de la identidad. Y con ello tocamos el último eslabón de influjos históricos que preparan esta filosofía de la identidad, a saber, Descartes. La concepción espinoziana de la sustancia no es, en efecto, sino un despliegue lógico del germinal panteísmo encerrado en la definición cartesiana, pero cuyo desarrollo fue impedido en Descartes por su pensamiento e intención radicalmente cristianos. Spinoza no conoció tal impedimento, y por ello está más ligado que Descartes al Renacimiento. Pero no necesitaba en

verdad muchos impulsos por esta parte. La orientación de los problemas creada por los conceptos de Descartes empujaba por sí misma con lógica interna en la dirección de una visión panteísta de la sustancia y de una filosofía de la identidad al estilo de Spinoza. Ya Descartes mismo había puesto en entredicho la distinción real entre sustancia y accidentes (*Respuestas a las Cuartas objeciones: a los puntos que podrían escandalizar a los teólogos*). En Geulincx los accidentes no son ya más que modos; lisamente se nos dice: «si auferas modum, remanet ipse Deus». En Spinoza se produce el estallido final. Y tras él se acentuará más aún, en vez de aminorarse, el proceso; primero en el idealismo alemán, en su problemática en torno a sujeto y objeto, espíritu y naturaleza, mundo y Dios, y después en las diversas formas de paralelismo psicofísico hasta nuestros días. No podríamos explicarnos todo esto sin Spinoza y sin Descartes. A la vista de ello, y ante los rasgos tan peculiares, por no decir caprichosos, en Fichte, Schelling, Hegel, pero también en el Romanticismo, particularmente en Schleiermacher (el determinante externo y casual lo constituyeron las cartas de Jacobi a Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza, que presenta tal trayectoria de conceptos y problemas, impuestos por las genialidades de determinados autores), se nos hace de nuevo patente la realidad y el poder de lo que hemos llamado coeficiente histórico.

El problema. Un planteamiento imparcial, objetivo y sistemático del problema nos llevaría a preguntarnos por el recto uso de los conceptos de identidad individual, unidad y multiplicidad siempre según un doble punto de vista: 1) ¿Habrá que entender por el concepto de sustancia sólo la existencia subsistente en sí, como pensaron Aristóteles y el mismo Descartes, de modo que la noción de sustancia se salve aun con una independencia relativa, dependiente siempre en su razón de existir de la causa primera, o sustancia significará una independencia absoluta, como quiere Spinoza? 2) ¿Cómo se distinguen los accidentes de la sustancia? ¿Media entre aquéllos y ésta una distinción real o sólo de razón, y es ésta acaso puesta arbitrariamente sólo por capricho del lenguaje humano, sin ningún *fundamento in re*? Esta pregunta se hace más acuciante, naturalmente, en la hipótesis de una única sustancia, como en Spinoza.

¿Cómo son entonces los *modi* distintos y a la vez no distintos? No se puede, en verdad, afirmar que toda esta problemática, tomada en su conjunto, haya sido plenamente dominada por la especulación filosófica anterior a Spinoza. Dualismo, por una parte, y cierta unidad, por otra, fueron, es cierto, rasgos constantemente subrayados por la tradición. Una distinción entre ser creado e increado la tenemos ya como dualismo filosófico y más aún como postura cosmovisional en el ἐπέκεινα de Platón, en el ἀκίνητον de Aristóteles, en el ἕν de Plotino, en el Dios de la Biblia. Por otro lado, se reconoce cierta unidad en la totalidad del ser, desde la idea de participación de Platón, pasando por la analogía del ser aristotélica, hasta la doctrina de la univocidad de Escoto. Ciertos puntos decisivos de toda esta vasta problemática, concretamente sobre el mismo, lo uno y lo múltiple, hallaron soluciones de indudable precisión lógica y metafísica, ya a partir del viejo Platón, pasando por la *Isagoge* de Porfirio, algunos opúsculos de santo Tomás y hasta Suárez. Pero ello se hizo, por lo común, de modo esporádico y ocasional, por ejemplo, al tocar temas particulares, como la naturaleza del género de la diferencia específica, del accidente, de la individualización, de la unidad tanto universal como concreta o individual, de la esencia y la existencia, sin alcanzar, por tanto, una madurez de exposición clara y comprensiva. En todo caso, es un hecho que en la tradición se subrayó siempre el valor de lo particular y concreto sujeto a las condiciones sensibles de espacio y tiempo, aun admitiendo la superior significación de lo universal que, comprendido bajo tales o cuales formas o ideas, se miró siempre como lo más sustancial en el ser. Incluso en el platonismo la anamnesis no tiene lugar sin una previa moción proveniente del mundo aeidético del espacio y el tiempo. Spinoza, en cambio, en el preciso pasaje en que parece querer enlazar su teoría gnoseológica con la vía platónica de descenso del universal al particular y de la causa al efecto, nos certifica que los antiguos ignoraron el hecho de que el alma es una manera de «automa» espiritual (*cf. supra*, pág. 68). Con ello se nos revela su posición extrema; para él el movimiento de las ideas del espíritu, de la sustancia, del uno, es una espontaneidad automática. Nada necesita fuera de sí. Ni nada fuera de ella puede cosa alguna. Aun registrando cierto enlace con la tradición, tenemos aquí algo enteramente nuevo: la absoluta unificación del ser en su

totalidad. Luego se interpretará este uno en sentido idealista o materialista; en todo caso estará latente la idea espinoziana de la identidad, que domina el moderno monismo. Lo que sobre ello habría que decir y precisar lo ha expresado repetidamente Leibniz, por ejemplo, en *Theodicea*, I, § 32; III, § 393.

La necesidad

Buenos conocedores de Spinoza ven el alma de su filosofía en la teoría de la necesidad absoluta. La necesidad es, en efecto, una idea que domina todo el sistema. No será fácil decidir si esta necesidad es en su pensamiento lo primero. Parece más bien que no, pues es ella un resultado de la lógica de las relaciones entre las ideas y puede afirmarse que no es otra cosa que esa misma lógica.

Su carácter. Lo mismo que, en geometría, todo procede necesariamente a partir de ciertas relaciones y nexos ideales, así igualmente en el sistema metafísico del ser de Spinoza. El ser se estructura *ordine geometrico*; sus causas son *rationes*. Se evidencia esto en las proposiciones sobre la causalidad, que suponen una emanación geométrica del mundo a partir de Dios (*Ethica*, I, prop. 15s).

Nexo causal. Toda cosa particular y finita que posee una existencia determinada no puede existir ni ser determinada para la acción si otra causa no la pone en la existencia y la impele a obrar; esa causa a su vez es finita y posee una duración determinada; en consecuencia debe ser también determinada por otra y así *in infinitum*. Y toda esta serie infinita de nexos causales es a su vez necesariamente determinada por la «naturaleza de Dios»; así lo recalca constantemente Spinoza. De la esencia de la naturaleza divina se sigue el proceso mundano con lógica y real necesidad, en forma que sería imposible ser de otra manera que como ha sido. Las cosas salen de Dios, se nos dice, como la suma de los ángulos de la naturaleza del triángulo. No hay, pues, finalidad en la naturaleza de Spinoza. «Todas las causas finales no son más que invenciones de la fantasía de los hombres». Por no haber comprendido el mecanismo del mundo, que se ha de entender matemáticamente, como una serie trabada exclusivamente por nexos causales (eficientes), cayeron en la suposición fantástica de un artífice supramundano providente (*Ethica*, I, apéndice). Spinoza no admite tal

providencia libre. Ni la voluntad del hombre es libre, sino que está determinada necesariamente dentro de la serie causal infinita, ni lo es tampoco la voluntad de Dios. «La voluntad es tan sólo cierto modo de pensar, como el entendimiento, y por ello cada una de las voliciones no puede existir ni ser determinada a obrar si no es determinada por otra causa, y ésta, a su vez, por otra, y así sucesivamente *in infinitum* […], y por ello no puede decirse causa libre, sino sólo necesaria o forzada (*coacta*). […] Se sigue en segundo lugar que la voluntad y el entendimiento se relacionan con la naturaleza de Dios lo mismo que el movimiento y el reposo, y absolutamente como todas las cosas naturales. […] Por consiguiente, no pertenece más a la naturaleza de Dios la voluntad que todas las demás cosas naturales, sino que con ella se relaciona del mismo modo que el movimiento y el reposo y todo lo demás que ya hemos demostrado seguirse por necesidad de la divina naturaleza» (*Ethica*, I, prop. 32). El «Dios» de Spinoza no es un Dios personal, sino la sustancia-todo con su dialéctica ideal. Todo cuanto alcanza el poder de Dios se da en Él con necesidad.

Determinismo. También esta teoría de la necesidad cósmica dejó un profundo surco de influjo en la época siguiente. Su huella más acusada es la negación de la finalidad en la causalidad natural y la idea del puro mecanismo. Todo el determinismo del siglo XIX descansa sobre esa base. Exactamente como lo hacía Spinoza en el último pasaje citado, también el determinismo ha medido literalmente por el rasero de la necesidad todo lo existente, todo el ser, lo divino, lo humano, lo viviente y lo físico. Y, a decir verdad, no debiera haber llegado a tal extremo, pues entre tanto, y bajo el influjo del empirismo y del positivismo, volvió a la escena una concepción fenomenalista del ser, otra vez el mundo de la imaginación, al que, según Spinoza, se le oculta la trabazón necesaria causal de los fenómenos, necesidad que expresamente se empeñó Hume en declarar «indemostrable». Spinoza postulaba una necesidad que equivaliera a una dialéctica de puras ideas, por así decir, un platonismo extremo. Pero esto ya no se tenía en cuenta. Otro puente histórico iba a perpetuar por otras vías el determinismo espinoziano. Efectivamente, Spinoza encontró un insospechado apoyo en la posterior teoría de las categorías de Kant. Como todas las demás, la

categoría de causa significaba de nuevo una regularidad de estricta necesidad, a pesar de las pretensiones de Hume de reducir a mera apariencia la fijeza de las leyes físicas. Así quedó sancionada de nuevo, y por otra vía, la nunca probada fórmula del determinismo causal absoluto. El desarrollo histórico de la filosofía vive también muchas veces sólo de palabras. Fue preciso que entraran en juego nuevos factores, una nueva comprensión para lo histórico, luego la lucha de Kierkegaard en defensa de la individualidad y la libertad, la nueva ontología de nuestro siglo, con su pluralidad de estratos del ser, la teoría de la relatividad, la filosofía de la libertad y la filosofía de la existencia, para desmontar, poco a poco, aquellos influjos de Spinoza.

Los afectos y el bien

Spinoza dedica las partes III, IV y V de su *Ethica* al tema del origen y naturaleza de los *afectos*, sus fuerzas y su gobierno y dominio por el entendimiento. Los afectos son fenómenos del orden natural que deben, por tanto, ser explicados exactamente igual que cualquier otro ser, es decir, calando en su última raíz y fundamento. También en este terreno transcurre todo con necesidad matemática, y Spinoza llevará a cabo su estudio de los afectos como si manejara líneas, planos y cuerpos geométricos. En conjunto, la doctrina sobre los afectos y su superación por la virtud es un paralelo de su teoría del conocimiento. A la imaginación corresponden los afectos; al entendimiento activo, las virtudes. Como ser infinito, el hombre está inserto en el orden natural y su entendimiento, cuando mira sólo a lo particular, recibe ideas inadecuadas a partir de las cosas concretas del entorno, especialmente a partir de su cuerpo. En esto consiste la peculiaridad de la imaginación que considera el acontecer sólo en su singularidad espacio-temporal. Con ello se pierde la interior conexión del conjunto; las cosas van cayendo simplemente sobre nosotros, en actitud de pasividad por parte nuestra. Y eso es lo que caracteriza los afectos, las *passiones animae*. También aquí Spinoza tiene a la vista el esquema elaborado antes por Descartes. Pero no son seis sus afectos fundamentales, sino que quedan reducidos a tres: el deseo (*cupiditas*), la alegría y la tristeza. Entre ellos, el deseo es lo primario; los otros dos son secundarios. Todo lo demás que entra en los afectos es siempre combinación de aquellos tres fundamentales. El amor, por ejemplo, es alegría unida a la idea de su causa externa. El odio es la tristeza acompañada de la idea de su causa. Supuesto que lo primordial en los afectos fundamentales es la *cupiditas*, todos los afectos son en el fondo deseo. Ésta fue ya la concepción de Hobbes y será también la de Kant. También pensaron así los estoicos, de los que Spinoza acusa, en general, un fuerte influjo en su *Ethica*. También ella está cortada por el patrón de la máxima estoica: «extingue la opinión».

Virtud. Efectivamente, Spinoza admite, junto a los afectos pasivos, otros afectos activos y, a base de ellos, elabora su teoría de la virtud. Los afectos activos presentan una tonalidad genérica de alegría y resolución. Se dividen en dos grandes grupos: animosidad (*animositas*) y generosidad (*generositas*). En ellos va a ocupar de nuevo su puesto de primacía en el hombre la *intellectio*. A través de esos afectos activos contemplamos el mundo *sub specie aeterni*, en su cohesión y necesidad. Si queremos alcanzar la virtud, hemos de esforzarnos por cambiar las ideas confusas e inadecuadas de la imaginación por ideas claras y adecuadas de la razón, que nos revelan la sustancia del todo en su interna regularidad y necesidad. Los afectos no son sino ideas confusas. Si hacemos de ellos ideas claras, acabamos con la pasividad, y con la eliminación de la causa cesará también el efecto. No implica esto una acción nuestra voluntaria ejercida sobre lo sensible, lo corpóreo, advierte Spinoza, en pugna aquí contra Descartes y los estoicos, sino que se realiza por el hecho de que el orden y conexión de las ideas es también el orden y conexión de las cosas (*Ethica*, V, prólogo y prop. 1s). Por tanto, lo que importa únicamente es conseguir una recta unión de las ideas. Por ello, el sabio es el virtuoso, el hombre bueno; no quiere más que lo verdadero y lo justo.

Conocer lo justo es ya apetecerlo y amarlo. Es el célebre *amor Dei intellectualis*. En él coinciden pensar y querer; y también necesidad y libertad. El sabio cumple la definición de la libertad: «Se dice libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza» (*Ethica*, I, defin. 7). Coincide igualmente la vida del sabio con la esencia de la sustancia-todo; pues el *amor Dei intellectualis* es también el amor en que Dios, la sustancia, la naturaleza, se ama y se afirma a sí misma. Y así alcanza Spinoza la meta que se había prefijado en el umbral de su *Tractatus de intellectus emendatione*, a saber, mostrar lo que hace al hombre de veras feliz y lo que constituye el sumo bien: la unidad del espíritu humano con la naturaleza total (*Ethica*, IV, prop. 73 y apéndice; V, prop. 235s).

La contradicción. Pero cabe ahora, al fin, preguntarnos si la ética de Spinoza tiene realmente algún sentido. Deber presupone poder. ¿Y se da

verdaderamente libertad en Spinoza? Pues aquella libertad que es igual a necesidad no es ciertamente la libertad humana. Los hombres no somos triángulos. Después de haber hecho, en su ontología, de la dimensión causal la única y exclusiva dimensión del ser y después de haber expulsado el fin, Spinoza viene a introducirlo de nuevo en la ética con el imperativo del deber, presuponiendo con ello la libertad, para la que no había lugar alguno en su sistema. El sistema en su conjunto es una contradicción. Spinoza no debiera en rigor darnos una ética, sino una física de las pasiones humanas. Pero aun esto choca con la contradicción. ¿Por qué habremos de intervenir con enmiendas en la marcha de las cosas, si todo acaece en ellas tal como debe acontecer? ¿Y cómo podrá haber en general algo que corregir, si todo emana de la sustancia-todo con necesidad geométrica? La enfermedad y el mal constituyen para Spinoza, como para todo panteísmo, una dificultad insuperable.

Individuo y sociedad

Naturalismo. La postura de Spinoza en los temas sociológicos corrobora nuestro anterior aserto de que en rigor debería limitarse su ética a ser una física de las pasiones humanas. En su filosofía política, efectivamente retrocede el momento ético a segundo plano y aun desaparece del todo para dejar el campo libre a merced del deseo (*cupiditas*) y del poder. En su *Tractatus brevis*, obra de juventud, y bajo el influjo de León Hebreo, Spinoza todavía pensaba, en el sentido del *Banquete* platónico, que el amor nos es algo esencial a los hombres y que es en general la ley del ser. En la *Ethica*, en cambio, y bajo el influjo del naturalismo de Hobbes, que se acentúa en él a partir de 1660, ve la ley del obrar humano en el instinto de conservación. Se añade a ello el influjo de Maquiavelo, cuyo espíritu se trasluce ya en el primer párrafo del *Tractatus politicus*, donde Spinoza, al igual que aquél, declara que no pretende escribir ninguna utopía y que no hay que tomar a los hombres tal como deben ser, sino tal y como de hecho son. De Hobbes toma toda la teoría del derecho natural y del contrato político. El concepto de derecho natural es de tono netamente naturalista. «Por derecho natural entiendo yo las mismas leyes de la naturaleza o las reglas según las cuales todo acontece, es decir, la fuerza de la naturaleza» (*Tract. pol*. cap. 2, § 4). En consecuencia, el derecho natural de la naturaleza en su conjunto y de cada individuo en particular se extiende hasta donde llega su poder y fuerza. Derecho natural y fuerza coinciden perfectamente. Ninguna distinción se hace aquí entre los deseos que se originan de la razón y los que se originan de otras fuentes; «pues el hombre, sea sabio o necio, es una parte de la naturaleza, y todo lo que impulsa al particular a obrar debe ser atribuido al poder de la naturaleza» (§ 5). Lo que llamamos ley, derecho y justicia, costumbre y moralidad no tiene existencia antes del Estado. Sólo aquí se da el pecado y la obediencia (§ 19s, 23). Pero este Estado descansa en una pura convención. Los particulares se conciertan entre sí para limitar sus caprichos y determinar lo que bien les place. Pero, a diferencia de Hobbes, Spinoza no cree que con esto el individuo haga a la

comunidad cesión definitiva de sus derechos naturales. Puede volver a reclamar lo que ha otorgado a otros, si así lo exige su instinto de conservación. Los mismos Estados sólo tienen que ser fieles a sus tratados concertados por el tiempo que les sea conveniente. El individualismo es aquí aún más craso que en Hobbes. Dios crea sólo individuos, no naciones, dice Spinoza. La naturaleza no es ya ciertamente aquella naturaleza ideal que servía de base a las doctrinas sobre el derecho natural de la Antigüedad y del Medievo.

Contradicción y anfibología. La irrupción de este naturalismo en Spinoza no puede menos que asombrarnos. Mucho en su teoría gnoseológica es idealismo, más aún, platonismo extremo. Allí la naturaleza es para él la naturaleza ideal, y Dios, la idea de las ideas. Ahora esa naturaleza es la naturaleza en su sentido brutal. La ambivalencia extrema del término es sintomática. También en otros aspectos Spinoza utiliza sus conceptos con muy desigual sentido. Una apreciación muy generalizada se complace en hablar de la estricta lógica que penetra toda la filosofía de Spinoza. Cabalmente una de sus características es esta anfibología de conceptos. Leibniz lo hace constar cuando acaba de leer la *Ethica*. En sus apuntes sobre la *Ethica* de Spinoza, habla hasta diez veces de los conceptos oscuros, ambiguos y contradictorios de su autor. «La manera de pensar de Spinoza fue al parecer extrañamente artificial. […] Sus pruebas son la mayoría de las veces más capciosas que convincentes». Después de la *Crítica de la razón pura* de Kant, el mismo Spinoza no hubiera dado tanto crédito a sus conceptos y definiciones. Hoy volvemos a valorar el detalle y lo descriptivo, y nos hemos vuelto un tanto escépticos para los conceptos demasiado redondeados, que quieren traducirnos la complejidad del mundo de modo tan transparente y pulimentado como si se tratara de una figura geométrica.

Leibniz

«Philosophia perennis»

«En todo tiempo me ocupé de descubrir la verdad que se halla soterrada y dispersa en las diferentes sectas filosóficas y de juntarla consigo misma», escribe Leibniz a Rémond el 10 de enero de 1714, y con ello nos da la pauta de cómo ha de mirarle a él mismo la historia de la filosofía, a saber, como el pensador que se sitúa por encima de tiempos y partidos y fija su mirada con clásica simplicidad en lo eternamente verdadero.

Leibniz fue un espíritu universal, interesado por todos los ramos de la cultura a su alcance, en todos los cuales se mostró activo y creador. En la ciencia matemática descubre el cálculo diferencial, en física formula el primero la ley de la conservación de la energía, en lógica se le cuenta hoy entre los fundadores de la logística, en psicología descubre el inconsciente, en las ciencias históricas da a su tiempo el ejemplo de un estudio a fondo de las fuentes, en teología redacta una justificación de la providencia divina mejor que lo hiciera un teólogo de profesión, en la ciencia económica desarrolla una serie de proyectos prácticos para la explotación de minas, para el alumbramiento de aguas, cultivo del campo y cosas parecidas.

Además es un versado jurista, interesado al mismo tiempo por una profundización filosófica de los conceptos jurídicos y, para organizar de un modo general y metódico el cultivo de las ciencias, traza extensos y geniales planes de formación de colaboradores especializados y de erección de academias. Así es obra suya la Academia de las Ciencias de Prusia, y él su primer presidente. No contento con esto, sostiene un intenso contacto epistolar con los más destacados espíritus del tiempo, con diplomáticos, ministros y cortes europeas; fecunda la vida política con sus ideas y lucha como ningún otro por la unidad de Occidente, aportando a ello de un modo señalado sus esfuerzos por una unión de las dos grandes confesiones cristianas.

Con todo, el verdadero Leibniz no es ni el polígrafo ni el cortesano siempre en movimiento, sino el filósofo. Pero la filosofía es para él justamente lo que dejó estampado Aristóteles al comienzo de su metafísica, amor a la sabiduría, a aquella sabiduría que se pregunta por lo primero y lo más fundamental de las cosas, y se lo pregunta a impulsos de un desinteresado amor a la verdad y al bien, tal como de hecho se practicó en la mejor tradición metafísica y ética de Occidente desde Tales y Platón. Pasar esto por alto en Leibniz equivaldría a desconocer lo esencial. Gracias precisamente a ello él constituye uno de los fuertes eslabones en la continuidad espiritual de la Antigüedad, que pasa por la Edad Media, hasta la filosofía alemana. Lo que el Cusano anunció como una aurora se hace día en Leibniz; transmite igualmente a los modernos los valores metafísicos de la escuela enlazando así a aquéllos con los medievales y antiguos. Justamente por todo esto designamos la filosofía de Leibniz en su conjunto como *philosophia perennis*.

Vida

Gottfried Wilhelm Leibniz nace en 1646 en Leipzig. En la universidad de su ciudad natal se familiariza, ya a la edad de 15 años, con la metafísica escolar de procedencia escolástica (*cf*. vol. I, pág. 684); en Jena, al lado de E. Weigel, se abre a sus ojos el mundo de la ciencia física moderna de orientación mecanicista. A los 17 años escribe el *De principio individui*, acusando ya en el título un *leitmotiv* de todo su posterior filosofar: el interés por lo individual, tan olvidado en Spinoza. A los 20 años obtiene en Altdorf, junto a Núremberg, la promoción a *doctor iuris* y juntamente la oferta de una cátedra. Renuncia a ésta y por mediación del ministro J. Ch. von Boineburg, a quien le une de por vida una estrecha amistad, entra al servicio del príncipe elector de Maguncia, Johann Philipp Schönborn, personaje destacado en la vida política de su tiempo. Desde el principio un declarado interés hacia este terreno impelía a Leibniz, y a través del príncipe elector se introdujo entonces efectivamente de lleno en el ambiente de la vida cultural y política. En 1672 marcha a París, siguiendo consejos de Boineburg, y trata allí de ganar a Luis XIV para una empresa en Egipto, a fin de apartarle de sus planes alemanes, aunque sin éxito. Para ello Leibniz se puso en contacto durante este tiempo, en que también hizo un viaje a Inglaterra, con una serie de señalados científicos, matemáticos y físicos, como Huyghens y Mariotte, con los hombres del cartesianismo y agustinismo filosófico, Malebranche y Arnauld, y con diversos representantes del atomismo y materialismo mecanicista del estilo de Gassendi y Hobbes. En Inglaterra frecuentó los círculos de la Royal Society y se puso al corriente de las teorías científicas de Boyle y de Newton. De vuelta de su estancia en Francia en 1676, viajó por Holanda y visitó allí a Spinoza. Todo esto constituyó para él un cúmulo de sugerencias. También fue en París donde Leibniz descubrió el cálculo infinitesimal. Independientemente había sido ya descubierto antes por Newton. De ello no tuvo Leibniz noticia alguna. El hecho es que salió su escrito en 1684, mientras Newton no publicó el suyo hasta 1687. Sobre la prioridad del

hallazgo se produjo una contienda algo desagradable. Desde 1676 Leibniz figura como bibliotecario y consejero al servicio de la corte de Hannover. Trabaja en una historia de la casa de los güelfos, que entrevera con sus estudios filosóficos; publica mucho en los *Acta eruditorum* y en el *Journal de savants*, y escribe todavía más, casi siempre sin acabar sus escritos; está en comunicación con todo el mundo, especialmente con Berlín, Viena y San Petersburgo; sostiene una enorme correspondencia, hace planes sobre planes. Pero las relaciones con la corte se enfrían de día en día, y al morir, en 1716, Leibniz se encontraba solo y su obra entera dispersa e inacabada. A excepción de sus primeras *Disertaciones*, solamente la *Teodicea* fue publicada en vida suya. Las demás obras filosóficas importantes aparecieron póstumas; los *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, en 1765; el *Discours de métaphysique* no vio la luz hasta 1846.

Obras

Desde el punto de vista filosófico sus obras más importantes son: el *Discours de métaphysique* (1686); el *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps* (1695); los *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1704), respuesta al *Ensayo* de Locke; los *Essais de Théodicée* (1710), compuestos a pedido de la reina de Prusia; la *Monadologia* (1714), la publicación póstuma *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (1714), dedicada al príncipe Eugenio, y los escritos polémicos entre Leibniz y Clarke, que contienen cosas importantes sobre Dios, el alma, el espacio, el tiempo, la fuerza, etcétera (1715-1716).

Ediciones: *Deutsche Schriften*, 2 vols., ed. por G. E. Guhrauer, Berlín, s. n., 1838-1840 (reimpr. Hildescheim, Olms, 1966); *Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. por la Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt-Berlín, Reich-Akademie-Verl., 1923 (Hildesheim-Nueva York, Olms, 1950s, Akademie-Ausgabe); *Die philosophische Schriften*, 7 vols., ed. por C. I. Gerhardt, Berlín, Weidmann, 1875-1890 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1960-1961), citamos por esta ed., vol. y pág.; *Opera omnia*, 6 vols., ed. por L. Dutens, Hildesheim, Olms, 1989; *Opuscules et fragments inédits*, ed. por L. Couturat, París, Alcan, 1903 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1966); *Philosophische Schriften*, 5 vols., ed. por H. H. Holz y otros, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965s (lat./al. y fr./al.); *Philosophische Werke*, 4 vols., ed. por A. Buchenau y E. Cassirer, Leipzig, Meiner, 1916-1926, citamos por esta ed., vol. y pág.; *Opera philosophica quae exstant Latina Gallica Germanica omnia*, ed. por J. E. Erdmann, Berlín, Eichler, 1839-1840 (reimpr. Aalen, Scientia, 1959); *Discours de Métaphysique et Correspondence avec Arnauld*, por G. Le Roy, París, Vrin, [3]1970; *Correspondence Leibniz-Clarke*, ed. por A. Robinet, París, PUF, 1957; *Confessio philosophi*, texto, trad. y notas de Y. Belaval, París, Vrin, 1993 (ed. rev. y aum.); *Obras [filosóficas]*, 5 vols., ed. por P. de Azcárate, Madrid, J. C. Conde y Cía., M. P. Montoya y Cía., 1877 (vol. 1: «Prefacio

del traductor», «Vida de Leibnitz»; vols. 2-3: «Principios metafísicos»; vol. 4: «Nuevo ensayo sobre el entendimiento humano», «Correspondencia filosófica»; Varios; vol. 5: «Teodicea»); *Escritos filosóficos*, ed. por E. de Olaso, Buenos Aires, Charcas, 1982 (ed. por E. de Olaso, Madrid, A. Machado Libros, 2003); *La teodicea o Tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal*, trad. de E. Ovejero y Maury, Madrid, Aguilar, 1928; *La profesión de fe del filósofo*, trad. y notas de F. de P. Samaranch, Madrid, Aguilar, 1966; *La polémica Leibniz-Clarke*, ed. por E. Rada, Madrid, Taurus, 1980; *Monadología*, trad. y notas de J. Velarde Lombraña, Oviedo, Pentalfa, 1981; *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, ed. por J. Echeverría, Madrid, Editora Nacional, 1983; *Escritos de filosofía jurídica y política*, trad. de J. M. Atencia Páez, Madrid, Editora Nacional, 1984; *Discurso de metafísica*, trad. y notas de J. Marías, Madrid, Alianza, 1986, 2002; *Filosofía para princesas*, ed. por J. Echeverría, Madrid, Alianza, 1989; *Correspondencia filosófica: Leibniz-Bayle*, trad. de M.ª S. Fernández-García, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999; *Monadología: principios de filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001; *La polémica sobre la invención del cálculo infinitesimal: escritos y documentos*, trad. de A. J. Durán y J. L. Arántegui, Barcelona, Crítica, 2006.

Bibliografía

R. M. ADAMS, *Leibniz: determinist, theist, idealist*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 1994; J. E. AITON, *Leibniz: una biografía*, Madrid, Alianza, 1992; H. G. ALEXANDER, *The Leibniz-Clarke Correspondence*, Manchester, Manchester University Press 1956; Y. BELAVAL, *Leibniz: Initiation à sa philosophie*, París, Vrin, [7]1993; P. BURGELIN, *Commentaire du Discours de Métaphysique de Leibniz*, París, PUF, 1959; R. CEÑAL, «Introducción al estudio de la obra de Leibniz», en *Pensamiento* 2, 1946, págs. 433-54; *id.*, «Leibniz y Cristóbal de Rojas y Espínola», en *Revista de Filosofía* 5, 1946, págs. 375-417; L. COUTURAT, *La logique de Leibniz*, París, Alcan, 1901 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1961); J. ECHEVERRÍA, *Leibniz*, Barcelona, Barcanova, 1981; *id., Del Renacimiento a la Ilustración* II, Madrid, Trotta-CSIC, 2000; J. O. FLECKENSTEIN, *G. W. Leibniz: Barock und Universalismus*, Thun-Múnich, Ott, 1958; *id., Der Prioritätsstreit zwischen Leibniz und Newton: Isaac Newton*, Basilea, Birkhäuser, 1956; G. GRUA, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, París, PUF, 1953; *id., La justice humaine selon Leibniz*, París, PUF, 1956; A. HEINEKAMP, *Leibniz-Bibliographie*, vol. 1: *Die Literatur über Leibniz bis 1980*, Frankfurt, Klostermann, [2]1984, vol. 2: *Die Literatur über Leibniz 1981-1990*, Frankfurt, Klostermann, 1996 (continuación en *Studia Leibniziana*, Wiesbaden, Steiner, 1996s); K. HILDEBRANDT, *Kant und Leibniz: Kritizismus und Metaphysik*, Meisenheim am Glan, Hain, 1955; H. H. HOLZ, *Leibniz*, Madrid, Tecnos, 1970; K. HUBER, *Leibniz*, Múnich, Oldenbourg, 1951; J. JALABERT, *Le Dieu de Leibniz*, París, PUF, 1960 (reimpr. Nueva York, Garland, 1985); *Leibniz zu seinem 300. Geburtstag*, 7 vols., trabajos de diferentes autores, ed. por E. Hochstetter, Berlín, de Gruyter, 1946-1952; N. JOLLEY (ed.), *The Cambridge companion to Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; W. KABITZ, *Die Philosophie des jungen Leibniz*, Heidelberg, Winter, 1909 (reimpr.

Hildesheim, Olms, 1997); D. Mahnke, *Leibnizen Universalmathematik und Individualmetaphysik*, Halle, Niemeyer, 1925 (reimpr. Stuttgart, Frommann, 1964.); *id.*, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Halle [an der] Saale, Niemeyer, 1937 (reimpr. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1966); G. Martin, *Leibniz, Logik und Metaphysik*, Berlín, de Gruyter, ^{2}1967; J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Madrid, Alianza, 1979; J. Roig Gironella, «El "vinculum substantiale" de Leibniz, peldaño entre Descartes y Kant», en *Pensamiento* 3, 1947, págs. 301-327; I. Murillo, *Leibniz: 1646-1716*, Madrid, Ediciones del Orto, 1994; M.ª S. Fernández García, *La existencia de Dios por las verdades eternas en Leibniz: análisis de las formulaciones del argumento*, Navarra, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1996; A. Herrera Ibáñez, «Leibniz, el último renacentista», en J. Echeverría (ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración* ii, Madrid, Trotta-CSIC, 2000, págs. 147-171 (biblio.); B. Russell, *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, Buenos Aires, Siglo XX, 1977; H. Schmalenbach, *Leibniz*, Múnich, Drei Masken, 1921 (reimpr. Aalen, Scientia, 1973); M. Stewart, *El hereje y el cortesano: Spinoza, Leibniz y el destino de Dios en el mundo moderno*, trad. de J. Sarret Grau, Barcelona, Intervención Cultural, 2007; A. Wildermuth, *Wahrheit und Schöpfung. Ein Grundriß der Metaphysik des G. W. Leibniz*, Winterthur, Keller, 1960; H. M. Wolff, *Leibniz: Allbeseelung und Skepsis*, Berna, Francke, 1961; R. S. Woolhouse (ed.), *Gottfried Wilhelm Leibniz: critical assessments*, 4 vols., Londres-Nueva York, Routledge, 1994.

Monadología como metafísica

El camino hacia la metafísica de la mónada. Al hablar de Leibniz, nuestro pensamiento va inmediatamente al concepto de mónada. Con él aborda Leibniz la problemática suscitada por Descartes con su definición de sustancia. Y otra vez sentimos aquí la realidad y el poder del coeficiente histórico. En la concepción monadológica de Leibniz está contenida nuclearmente toda su teoría del ser y del espíritu. Consideremos primero a la mónada como el concepto central de la metafísica leibniziana.

En la carta a Rémond de 10 de enero de 1714, el filósofo mismo nos da la situación histórico-genética que le llevó a la metafísica de la mónada. Escribe allí: «Siendo aún niño estudié a Aristóteles y los escolásticos mismos no me repelieron, y al presente no siento de ello ningún arrepentimiento. Pero también Platón y Plotino me causaron desde entonces cierto agrado, sin hablar de otros antiguos que asimismo consulté. Después, ya liberado de la trivial filosofía escolar, caí en los modernos, y recuerdo que me paseaba solo por un bosquecillo cerca de Leipzig, llamado Rosenthal, a la edad de 15 años, para deliberar si debía conservar las formas sustanciales. Al fin prevaleció el mecanicismo que me llevó a aplicarme a las matemáticas. Es verdad que no me metí a fondo en ellas hasta que conversé con Hyghens en París. Pero, cuando quise buscar las últimas razones del mecanicismo y de las leyes mismas del movimiento, me encontré sorprendido al ver que era imposible encontrarlas en las matemáticas, y que era preciso tornar a la metafísica, y esto es lo que me hizo volver a las *entelequias,* y volver de lo material a lo formal; y me hizo al fin comprender, después de muchas correcciones y pasos adelante en mis ideas, que las mónadas o sustancias simples son las únicas sustancias verdaderas y que las cosas materiales no son más que fenómenos, aunque bien fundados y coordinados. Algo de ello entrevieron ya Platón y los académicos posteriores y los mismos escépticos. […] He comprobado que la mayor parte de las sectas tienen razón en buena parte de lo que asientan, pero no en lo que niegan. Los formalistas, como los platónicos y los

aristotélicos, tienen razón en buscar la fuente de las cosas en las causas finales y formales. Pero no la tienen en descuidar las causas eficientes y las materiales y concluir de ahí, como hacía Henry More en Inglaterra y algunos otros platónicos, que hay fenómenos que no pueden ser explicados mecánicamente. Pero, por otro lado, los materialistas, o aquellos que no tienen en cuenta más que una filosofía mecánica, hacen mal al desechar las consideraciones metafísicas y al querer explicarlo todo por principios sensibles. Me glorío de haber penetrado la armonía de los diferentes reinos, y de haber visto que las dos partes tienen razón, a condición de que no choquen entre sí; que todo sucede en los fenómenos naturales de un modo mecánico y al mismo tiempo de un modo metafísico, pero que la fuente de la mecánica está en la metafísica» (ed. Gerhardt, III, 606s).

Nueva definición de sustancia. Si comparamos este pasaje y lo completamos con parecidas orientaciones al principio del *Système nouveau de la nature* y en el *Discours de Métaphysique*, § 10, se nos hará patente y aleccionador el modo como vienen a darse la mano en Leibniz lo viejo y lo nuevo, y en particular cómo llega a superar la definición de sustancia de Descartes, la del ocasionalismo y la de Spinoza, pero también cómo en esa misma superación queda aún prendido en parte a lo superado.

La vía que condujo a Leibniz a la mónada puede resumirse en esta reflexión: el cuerpo (desde este lado enfoca Leibniz el problema de la sustancia) es extensión, había dicho Descartes; Locke, queriendo tocar el cuerpo físico y no quedarse con lo puro matemático, añadió la impenetrabilidad (solidez). Leibniz dice ahora: la realidad es todavía algo más, es actividad, es acción, es fuerza. De ahí su definición: la sustancia es «un être capable d’action» (*Princ. de la nat. et de la grâce*, § 1).

La mónada

Y partiendo de aquí avanza un paso más: toda unidad de acción es una suma de fuerzas. Y para que sea real dicha suma es preciso que sean igualmente reales los sumandos que en ella se contienen.

Los verdaderos átomos. Ahora bien, si concebimos los últimos sumandos como algo extenso, en el sentido de Descartes, entonces no tenemos verdaderos sumandos últimos, pues todo lo extenso es a su vez divisible *in infinitum* y así nunca encontraremos algo realmente último (*Princ. de la nat. et de la grâce*, § 1 y *Monadol*. § 1). Y como, según toda la tradición, excluida la *res extensa*, no queda sino la *res cogitans*, los últimos elementos constitutivos de la realidad serán elementos anímicos. Lo anímico es algo real —recuérdese el *cogitans sum*— y al mismo tiempo algo indivisible y último, pues es inextenso. Con esto Leibniz llega a lo que llama su «mónada». «Las mónadas son, pues, los verdaderos átomos de la naturaleza, en una palabra, los elementos de las cosas». Se les podría llamar también almas; pero como nos hemos acostumbrado a tomar el concepto de alma en un sentido estricto, es decir, sólo para aquello que tiene representaciones conscientes, y en las mónadas no siempre ocurre esto, Leibniz prefiere hablar de mónadas o de entelequias, o aún mejor de *forces primitives*.

Sustancias. Del hecho de ser la mónada un punto inextenso, pero no matemático, sino alma, se sigue todo lo demás. La mónada no puede perecer; pues siendo absolutamente simple no puede descomponerse y disolverse en sus partes (corrupción); por la misma razón es imposible que venga a la existencia por la reunión y síntesis de ciertas partes. En consecuencia, las mónadas fueron creadas directa e inmediatamente por Dios, y sólo por Él podrían ser aniquiladas. Las mónadas no pueden recibir influjo ni acción alguna de fuera, por razón también de su simplicidad, en la que nada puede introducirse, sean imágenes o *species*, o impulsos, o

estímulos sensibles, o como quiera que esto se haya antes ideado y denominado. «Las mónadas no tienen ventanas por las que algo pueda entrar ni salir» (*Monadol*. § 7). Toda su actividad se da de un modo enteramente espontáneo. Esto es posible por ser ellas sustancias, es decir, con subsistencia independiente; esto lo supone ya el viejo axioma: «actiones sunt suppositorum», que Leibniz cita expresamente (*Disc. de mét*. § 8), y mucho más lo suponen las nuevas doctrinas sobre la sustancia desde Descartes, y todavía más Spinoza. La mónada es, por consiguiente, algo formal o activo, un *esse*, del que emana el *agere*, correspondiente a su forma o esencia. «Fue forzoso, pues, llamar de nuevo y como rehabilitar las formas sustanciales tan vilipendiadas (*si décriées*) hoy» (*Syst. nouveau de la nat*., ed. Gerhardt, IV, 478s).

Representación. Si la realidad de la mónada es un ser anímico, consistirá su actividad en un obrar anímico, por tanto «en las percepciones, es decir, en las representaciones de lo compuesto o de lo externo en lo simple, y en sus apeticiones, es decir, sus tendencias a pasar de una percepción a otra» (*Princ. de la nat. et de la grâce*, § 2). Por supuesto, este representar no puede ser motivado desde fuera —la mónada es sustancia y, por tanto, no tiene ventanas—; la mónada tiene que abarcar en sus representaciones el universo entero. Ella es espejo viviente del universo (*un miroir vivant de l'universe*). Pero esta representación no tiene que ser consciente por necesidad (apercepción), sino que es muchas veces inconsciente, o «simple» percepción. Por no haber alcanzado esta distinción y haber identificado simplemente alma y conciencia, los cartesianos no pudieron atribuir al animal, carente de espíritu, vida alguna anímica, para no decir nada de la imposibilidad que de ahí se seguía de admitir en él un principio vital anímico. Leibniz se pronuncia en sentido contrario (*Princ. de la nat. et de la grâce*, § 4), fundado en su *lex continui* (*Nouveaux essais*, prefacio), y distingue diversos grados escalonadas de representación. En el grado ínfimo están las mónadas que carecen en absoluto de conciencia. Sus representaciones son oscuras. Son «simples mónadas». En un segundo estadio superior están las mónadas cuyas representaciones se realizan con conciencia, en las que se da sensación y memoria. Son ya alma en un

sentido más estricto, por ejemplo, en las plantas y en los animales. En tercer lugar está la representación con plena conciencia de sí (autoconciencia). Es ya espíritu, el específico representar humano. En él se dan, a su vez, diferencias de grado. Las mónadas espirituales pueden percibir confusa o claramente. La percepción confusa es como una actividad aún impedida; la percepción clara es una actividad no impedida. Percepciones enteramente claras las tiene sólo la mónada divina. Es ella pura actividad, *actus purus*.

Individuos. La línea de percepción se desarrolla en un progreso de perfecta continuidad desde lo infinitamente pequeño, como límite de la nada, hasta lo infinitamente grande en la intensidad de la *enérgeia*. Según el grado de esta intensidad en la percepción las mónadas particulares se distinguen unas de otras, de forma que cada una es un individuo, entelequia, *substantia prima* en el sentido de los antiguos; si bien, en su contenido potencial, cada una abarca el universo entero. Pero por ser cada mónada un espejo viviente del universo, en esta unidad representativa están ya de antemano todas las mónadas enlazadas y como concertadas entre sí, no obstante la individualidad del grado representativo característico de cada una. Tenemos así una *harmonia praestabilita*. La comparación de los dos relojes que toma Leibniz de Geulincx para la sensibilización de esta teoría expresa de un modo algo popular lo que quiere decir. Dios concertó todas las mónadas entre sí al crearlas como hace el relojero con dos relojes; al igual que estos relojes señalan siempre la misma hora con sólo seguir cada uno su propio mecanismo interno en todo momento, sin que necesiten ninguna nueva intervención de fuera, así también las mónadas espirituales reproducen exactamente lo que acontece en el cuerpo y viceversa. La auténtica base de la *harmonia praestabilita* está en la igualdad de sus contenidos representativos. No sería desacertado decir que Leibniz quiere para cada una de sus mónadas, de algún modo, las propiedades de unidad y totalidad independiente de la sustancia espinoziana. Esta unidad y esta totalidad recurren infinitas veces en Leibniz, si bien siempre con signos distintos que en Spinoza, de forma que queda siempre a salvo lo individual y múltiple, sin perderse el sentido de totalidad.

Carácter de la metafísica monadológica

En su metafísica monadológica Leibniz nos ofrece el modelo de un filosofar especulativo que avanza sobre la situación ideológica anterior. Es el carácter de su personalidad y sensibilidad filosófica vuelta a todos lados, abierta para recibir, de cualquier dirección, lo verdadero y lo justo, y presta a dar a cada uno lo suyo. Será altamente instructivo poner de relieve los rasgos esenciales de esta síntesis. Lo que ante todo se nos ofrece es una metafísica del ser que incluso puede parecer demasiado atrevida.

Psiquismo y dinamismo. Todo ser, aun el material, es interpretado como una realidad y eficiencia de carácter psíquico. Es, tras los ensayos ocasionalistas y espinozianos, un nuevo intento de dilucidar la aporía ontológica, pendiente desde la definición cartesiana de sustancia, con su consiguiente dualismo. Este nuevo intento no es en verdad más atrevido que las soluciones anteriores; más aún, después del principio aireado por Descartes de que lo anímico es más fácilmente cognoscible que lo material, se nos ha de hacer enteramente comprensible la nueva hipótesis de Leibniz; en todo caso militan en su favor razones más poderosas que la vulgar intuición y evidencia de lo material. Pero, a pesar de este pampsiquismo, se mantiene la realidad del mundo corpóreo. Las cosas materiales no son, es cierto, «más que fenómenos, pero fenómenos bien fundados y entre sí coordinados». El cuerpo es un fenómeno *bene fundatum*. El cuerpo no es una mera posición o creación de la conciencia, como se interpretaría quizá a Leibniz mirándolo desde Kant. No se niega la realidad de los cuerpos, tan sólo se interpreta su naturaleza como ser y obrar psíquico.

Mecanicismo orgánico. Con su dinamismo Leibniz está en condición de hacer justicia a los adelantos de la moderna física. Suscribe la realidad de los átomos, pues donde hay composición hay que admitir últimas partes componentes. Suscribe también el fecundo método de descripción cuantitativo-matemática, aplicado al mundo fenoménico. Y lo suscribe

justamente por razón del mismo dinamismo, pues lo que se mide en aquel método matemático son las magnitudes del efecto, *magnitudes mecánicas*. En el análisis y discusión de las leyes del movimiento de Descartes, Leibniz aporta su propia fórmula, si bien al principio no exacta ($m.v^2$). Con ello no quedan, en modo alguno, desatendidos los factores materiales que obran mecánicamente; pues sería descaminado, manejando malamente las formas, querer explicar, por ejemplo, la estructura del cuerpo animal empleando simplemente el término «alma». Los varios problemas de la naturaleza deben ser resueltos de un modo correspondiente y discriminado (*Syst. nouv. de la nat.*, ed. Gerhardt, IV, 479). Pero sería falso creer que el punto de vista mecánico explica ya toda la naturaleza. Los factores y principios sensibles solos no bastan, tenemos que echar mano de otros principios ulteriores, y estos principios metafísicos son los primeros (*Carta a Rémond*, 10-1-1714; ed. Gerhardt, III, 606).

Totalidades. No sólo se dan partes, se dan también todos, y la mónada no es sólo la última parte, el átomo, es también sustancia y totalidad, con un doble sentido: por un lado, la mónada es ya, en su realidad sustancial, un espejo de la totalidad del mundo; por otro, se dan especiales mónadas que «dominan» dentro de ciertos grupos de mónadas inferiores como mónada central, por ejemplo, las llamadas almas de los cuerpos vivientes y, sobre todo, el alma espiritual humana. Estas mónadas privilegiadas representan, de una manera particular, la masa de infinitas mónadas que las circundan y constituyen su «cuerpo» y, precisamente por ello, prestan su unidad y sustancialidad al conjunto. Por otra parte, es evidente que las mónadas componentes subsumidas quedan incorporadas y subordinadas a la totalidad absorbente de la mónada dominante, pues representando cada una a su manera el universo, *eo ipso* se incardinan en aquella totalidad (*Princ. de la nat. et de la grâce*, § 3s; *Disc. de mét*. § 33).

Naturalmente, este sentido de unidad y totalidad luce especialmente en el reino de la vida (*Monadol*. § 64, 70). Pero no sólo aquí, también se da en toda porción de materia, hasta en sus partes infinitamente pequeñas (*Monadol*. § 65). La naturaleza en su conjunto, sin excepción alguna, es una obra de arte infinitamente admirable, pues todo en ella encaja en la armonía

del todo. Para poner de relieve este momento valioso de la totalidad Leibniz se sirve del concepto aristotélico-escolástico de *entelequia*, con expresa alusión a sus fuentes. Y puede añadirse que ha tomado este concepto en su sentido originario. Se ha notado, con razón (Cassirer en la ed. al. Buchenau-Cassirer, II, 22s), que el concepto de entelequia en Leibniz no significa la «dominante» del neovitalismo (Reinke), pues él quisiera explicar mecánicamente los fenómenos de la naturaleza en el espíritu del nuevo pensamiento matemático. A decir verdad, Leibniz ha aceptado y subrayado constantemente este sentido mecánico y matemático; para él «cada parte tiene su propio movimiento determinado» (*Monadol.* § 65), y son copiosas y terminantes sus declaraciones a este respecto (*Carta a Rémond*, 10-1-1714; ed. Gerhardt, III, 607). Pero con el mecanicismo Leibniz siempre junta la idea organológica, consciente del sentido de la totalidad y del orden. Y en este enfoque metafísico se mantiene no menos indeclinablemente firme (*ibid.*).

Organicismo. A nosotros, hombres de hoy, nos suena a oposición y contraste el par mecanicismo-organicismo; la razón está en que, bajo el influjo del neovitalismo, el viejo concepto de entelequia se ha transformado. Leibniz, en cambio, lo toma en su primitivo sentido, según el cual «entelequia» (ἐντελέχεια) quiere decir orden, unidad de sentido, totalidad, finalidad, en una palabra: forma. La nota de orgánico compete a todo elemento o parte que se suma coordinada y subordinadamente a un todo que representa para todos sus componentes el centro de unidad y de fin. Quien no ve más que partes, no reconocerá en las cosas más que agregados artificiales, autómatas al estilo de Descartes y de los mecanicistas. Pero quien penetra el sentido que domina y se embebe en el todo hasta sus partes infinitamente pequeñas, tendrá «autómatas naturales o máquinas divinas», y mirará el conjunto con ojos metafísicos (*Monadol.* § 64). No hay aquí ya nada desposeído de sentido o de espíritu. Todo está en todo. El ἀπὸ τα αὐτομάτον es al mismo tiempo el ἐντελέχεα, sin ningún residuo lógicamente amorfo, pues hasta la más insignificante partícula se entiende a partir del todo, y esto tanto en los seres vivientes como en los no vivientes. Así puede decir Leibniz: «El cuerpo es orgánico, ya que forma

una manera de autómata o de máquina natural. […] Y como a causa de la plenitud del mundo todo está ligado (*lié*), y cada cuerpo obra sobre cualquier otro cuerpo, más o menos según la distancia, y es afectado de él por reacción, se sigue que cada mónada es un espejo viviente o dotado de acción interna, representativo del universo, según su punto de vista, regulado al igual que el universo mismo» (*Princ. de la nat. et de la grâce*, § 3).

Individuo y libertad

Causalidad-individualidad-personalidad. Consiguientemente, el todo necesita también de lo individual y de su causalidad. El totalismo de Leibniz no es unilateral y absorbente (holismo). Esa valoración de la causalidad individual, que no sacrifica miembros inferiores en gracia de otros superiores constituye otro rasgo fundamental de su metafísica monadológica. Las mónadas son fuerzas primitivas con ser propio y propia actividad; no son simplemente momentos de una única sustancia sólo ella activa, como quiso Spinoza, y como los ocasionalistas, que refundieron toda causalidad en Dios.

Lo múltiple. Admitir tal cosa significaría para Leibniz «privar a la naturaleza de sus propias y peculiares perfecciones, lo que nos dejaría en una idea bien pobre del orden y armonía del universo». En Spinoza la naturaleza quedaba convertida en una unidad vacía, en la que lo particular no pasaba de ser un juego de la imaginación, sin ninguna verdadera realidad. Para Leibniz, por el contrario, «nada se da vacío en el universo, nada estéril, nada muerto»; «cada porción de materia puede concebirse como un jardín lleno de plantas, o como un estanque lleno de peces. Pero cada ramita de la planta, cada miembro del animal, cada gota de sus humores es, a su vez, un tal jardín y un tal estanque» (*Monadol*. § 67, 68). Fe en lo individual y en la auténtica pluralidad del ser es, en general, uno de los principios básicos del pensamiento leibniziano, ya desde sus mismos comienzos. No fue mera casualidad el que se ocupara de este tema en su primer escrito. No es esto una mera consecuencia de su filosofía de la naturaleza y del ser corpóreo, sino que constituye para él un verdadero axioma metafísico, como lo constituyó para Aristóteles la realidad de la sustancia primera, pilar básico de toda su ontología.

Principium indiscernibilium. Leibniz lo justifica con su célebre *principium indiscernibilium*, que enuncia así: «Es incluso necesario que cada mónada

sea diferente de las demás, porque no se dan jamás en la naturaleza dos seres que sean perfectamente el uno como el otro, y donde no sea posible encontrar una diferencia interna o fundada sobre una denominación intrínseca» (*Monadol*. § 9). Con ello Leibniz salva al individuo frente al universal allanamiento unitario de Spinoza.

El hombre como persona. Muy particularmente le preocupa, como es natural, la individualidad del hombre. Negar la personalidad sustancial, y consecuentemente la inmortalidad del alma, equivaldría a vaciar al hombre de su valor. Quedaría condenado a la inutilidad y a la inacción si no poseyera propia sustancia y causalidad; no le quedaría sino arrastrar una existencia monótona, quietista, en la que paradójicamente se cifraría su máxima perfección en la cesación de toda actividad específica. Spinoza proclamó esta tesis, bien que sin probarla. De refutarla se encarga la experiencia «que nos enseña que somos algo especial para nosotros, algo que piensa, que se da cuenta de sí y que quiere, y que nos distinguimos de otro que piensa y quiere otra cosa» (*Considérations sur la doctrine d'un esprit universel*, ed. Gerhardt, VI, 537. *Cf*. también el *Disc. de mét*. § 34s).

Ley y libertad. También queda a salvo la libertad en esta *substantia individua* que es la mónada. La libertad es un punto igualmente fundamental y característico en la metafísica monadológica. Desligado el individuo, como algo en sí subsistente, del universal nexo causal cósmico de Spinoza, se salva la propia independencia y libertad. La *harmonia praestabilita* parece, no obstante, levantar serias dificultades contra esta libre determinación de la libertad individual, para la que no queda lugar en el sistema. Y más concretamente parece hablar contra la libertad la tesis de Leibniz, sostenida frente a Arnauld, de que un entendimiento omnisciente podría deducir, antecedentemente con certeza, de la sola noción de un determinado sujeto humano, todos los predicados accidentales y contingentes que le convienen, los cuales, por tanto, estarán vinculados a él de un modo «necesario». Reaparecería así el *mos geometricus*, que convierte el mundo en un cálculo de lógica. Incluso se ha llegado a afirmar que Leibniz ha considerado este determinismo lógico como su filosofía

propia, esotérica, y que si habla de libertad, v. g., cuando en la teodicea trata de conciliar armonía preestablecida y libertad, lo hace sólo para el uso popular, *à l'usage du Dauphin*.

Libertad y armonía. Pero semejante juego al escondite no fue necesario. Libertad y necesidad están en Leibniz de tal manera unidas que no cabe en ello ninguna contradicción. Aquí se repite su firme actitud frente a la concepción mecanicista y la concepción metafísica del mundo. Lo mismo que allí afirmó que en los fenómenos naturales todo acaece con arreglo a un orden mecánico y, sin embargo, al mismo tiempo con arreglo a un orden metafísico, así también ahora: «Las almas obran por apeticiones, fines y medios, según las leyes de las causas finales; los cuerpos obran con arreglo a las leyes de las causas eficientes o de los movimientos»; «y ambos reinos, el de las causas eficientes y el de las causas finales, van a una armónicamente entre sí». Con otras palabras: toda mónada particular es realmente una *force primitive*, obra siempre espontáneamente; no experimenta jamás una fuerza coactiva de fuera, sino que despliega vitalmente, «de un modo originario», su propia sustancialidad. Por ello es siempre libre. Si, no obstante, imperan el orden y la armonía, ello es porque cada mónada, a su modo, lo es todo y todo está en cada mónada. Con ello desaparece la oposición entre lo uno y lo otro. Aún puede Leibniz decir «que los cuerpos obran como si (cosa imposible) no hubiera almas, y las almas obran como si no hubiera cuerpos, y ambos obran como si el uno obrara sobre el otro».

Leibniz y Boecio. Nos encontramos aquí con una variante del pensamiento de Boecio. También él abordó una dificultad similar emanada de la presciencia divina. ¿No tendrá que desaparecer la libertad humana para que subsista la presciencia divina? Lo resolvió notando que propiamente Dios no «pre»-ve, por la sencilla razón de que Dios no está en el tiempo, sino que para él todo está como en un eterno presente y ahora. Su presciencia, pues, nada fija de antemano; ve lo que es. Tampoco prefija Leibniz lo uno por lo otro; ambas cosas, libertad y armonía, no se enfrentan en su sistema como cosas opuestas y extrañas. Esta alusión a Boecio nos hará ver de nuevo

cómo Leibniz representa la continuidad de la tradición metafísica occidental. No sería justo ignorar lo que en los nuevos términos subsiste de la tradición clásico-escolástica.

Leibniz y el Cusano. No cabe duda de que Leibniz está inmediatamente influido, en su teoría monadológica, por Giordano Bruno. Pero, a través del italiano, es el pensamiento del Cusano el que actúa de nuevo con su fórmula favorita *quodlibet in quolibet*, con su *coincidentia oppositorum* y con su mundo mirado como una *explicatio* de Dios. En este sentido cada mónada es un espejo del universo, un *unum in multis*, y lo mismo que Nicolás de Cusa supo incorporar las ideas de una época nueva y progresiva a la herencia del pasado, pero de un pasado renovado y mejor entendido, así también Leibniz entra de lleno en el mundo de los adelantos y realizaciones de la moderna ciencia física; es incluso uno de sus más activos impulsores, pero comprende, al mismo tiempo, que lo nuevo puede y debe incorporarse a la antigua metafísica. Leibniz es un verdadero representante de la *philosophia perennis*.

Dios

Especialmente clara se nos hace esta inserción de Leibniz en la continuidad del pensamiento y la metafísica occidentales al desarrollar su teoría en torno a Dios.

El compendioso pasaje de su *Prueba de la existencia de un único Dios, de su perfección y del origen de las cosas* en la *Teodicea* (I, § 7) podría suscribirlo santo Tomás. Leibniz admite también las pruebas tradicionales de la existencia de Dios. Tiene así por recto y válido en principio el llamado argumento ontológico; tan sólo debería, según él, completarse la manera de proponerlo adoptada por Descartes, probando que el concepto del *ens summe perfectum* no envuelve en sí contradicción. Si es posible pensarlo, ese concepto es lógicamente posible, y entonces también Dios es efectivamente real. ¡Notable, en sumo grado, esta concepción para darnos la medida del pensamiento de Leibniz! Presupone, en efecto, la convicción platónica de la identidad entre el ser y el pensar, la cual, como veremos en seguida, es una de las posiciones fundamentales de nuestro filósofo.

Curiosamente, en el *Disc. de mét*. (§ 23) la «posibilidad» es equiparada, sin más, a la «esencia»: «Es de hecho una señalada prerrogativa de la naturaleza divina el que le baste su propia posibilidad o esencia para su real existencia, y esto es justamente lo que denominamos *ens a se*». Véase además *Monadol*. § 45, y el breve tratado *De la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu du R. P. Lami* (*Opera phil*., ed. Erdmann, pág. 177).

Al lado del argumento ontológico encontramos, como era de esperar, el cosmológico, pero en forma un tanto variada. Leibniz habla de un mundo contingente. Todo ser puede existir, es decir, es posible en el sentido de que es pensable lógicamente, pero no por ello tiene necesariamente que existir. Para existir, de hecho, el ente posible necesita de una causa eficiente que le confiera la realidad, decían los antiguos; necesita de una razón suficiente, dice Leibniz. Si tales causas y razones están a su vez causadas y fundadas por otros, no es posible retroceder en este proceso hasta el infinito, y hay que admitir, finalmente, un ser que tenga en sí la razón suficiente de sí

mismo y que sea al mismo tiempo la razón suficiente del mundo, es decir, Dios. Para rechazar este *regressus in infinitum*, Leibniz discurre lo mismo que Platón, que Aristóteles y que santo Tomás de Aquino (sobre este particular, véase principalmente *Princ. de la nat. et de la grâce*, § 8).

Forma un paralelo con el anterior argumento la prueba tomada de las verdades eternas. Platón y san Agustín habían asentado sobre ella tanto la inmortalidad del alma como la existencia de Dios, fundados en que nuestros conocimientos humanos verdaderos, en la medida en que contienen lo verdadero, participan de lo verdadero en sí y nos ponen de ese modo en la pista de lo eterno y perfecto. Parecidamente Leibniz reduce la verdad de nuestros juicios de hecho a proposiciones necesarias, que son siempre verdaderas y, como tales, constituyen la razón suficiente de nuestros juicios de experiencia. Pero esta verdad en sí, para él como para Platón y para san Agustín, no es sino Dios.

Finalmente, Leibniz hace suya la prueba teleológica. El ser está ordenado. Se dan fines, objetivos, totalidades. Este aspecto formal y orgánico pocas veces ha sido puesto tan a plena luz como en el marco de la armonía *praestabilita*. Pero todo ello es inimaginable sin un espíritu que lo sepa y lo gobierne todo.

El principio de razón suficiente

En todas estas pruebas de la existencia de Dios, particularmente en el argumento cosmológico, aparece claro el *principium rationis sufficientis*. Conocido ya de antiguo, en Leibniz este principio halla una formulación que ha llegado a ser una de las piezas básicas de la filosofía moderna, sobre todo en la lógica. Su exégesis es discutida. Ya el mismo enunciado no aparece enteramente claro. En la *Teodicea* (I, § 44) se expresa así: «que jamás ocurre algo sin que haya una causa o al menos una razón determinante, es decir, algo que pueda servir para dar razón *a priori* de por qué algo existe y por qué existe de esta manera más bien que de otra manera»; en la *Monadología* se dice: «Nuestros razonamientos están fundados sobre dos grandes principios: el de contradicción […], y el de la razón suficiente, en virtud del cual consideramos que ningún hecho podría hallarse ser verdadero o existente, ningún enunciado verdadero, sin que haya una razón suficiente por la que ello sea así y no de otra manera, si bien estas razones las más de las veces no nos puedan ser conocidas» (§ 31, 32).

Varia significación del principio de razón suficiente. Como se ve, el principio ofrece aspectos diversos. Por un lado aparece como un principio *lógico*, que dice: para toda verdad no conocida por sí misma, por tanto verdad sólo de hecho, debe darse una razón que la «funde», pues nada se funda en la nada; es decir, todo predicado, si se apura suficientemente el análisis, cosa en absoluto sólo posible a un entendimiento infinito, puede demostrarse idéntico con el sujeto. En esta identidad consiste la razón suficiente, en forma que por esta parte el principio de razón suficiente coincide con el principio de contradicción. Puede verse también en el principio un significado *real-ontológico*, con el que Leibniz quiere decir que toda esencia es fundamento del ser en el sentido de que toda esencia posible tiende a la existencia: «omne possibile exigit sua natura existentiam pro ratione possibilitatis seu pro essentiae gradu»; aun sin Dios, y de haber sólo mónadas, sería ello así: «lo que puede existir y es compatible con otro

(*compatibile est*), existe; porque la razón de existir uno más bien que otro también posible, por ninguna otra cosa puede ser limitada más que por la sola incompatibilidad» (Couturat, *Opuscules*, pág. 530). En tercer lugar el principio de razón suficiente significa un principio *teológico-teleológico*, que quiere simplemente decir que Dios es la razón suficiente del mundo realmente existente; no es que Leibniz dé como respuesta al porqué de las cosas la idea de un Dios ya conocido por otras vías, sino justamente al revés, planteándose el problema de la razón suficiente de las cosas, llega a Dios. Así especialmente en la *Monadología*, § 36-39. Y finalmente este principio tiene un sentido y alcance *empiriológico*, que afecta al mundo de la pura facticidad, y tiene el cometido de explicar los juicios de existencia como tales, dar razón de ellos, v. g., por el fin cognoscible y demostrable sólo *a posteriori*. Se ha puesto en duda que tales significados diferentes del principio de razón suficiente permitan hablar, no obstante, de un verdadero principio unitario.

Sentido unitario. La dificultad se diluye desde el momento en que se tiene en cuenta que Leibniz es ideal-realista; pero es insoluble para una mentalidad empirista, para la que esencia y existencia son cosas enteramente disociadas, la teleología se volatiliza o se contrae a límites estrechos, las «esencias» son puros entes de razón, sin consistencia ni poder, incapaces de fundar nada, y para la que, sobre todo, la razón de todas las razones no es más que una palabra huera. No se sabe a punto fijo el alcance y sentido del principio de razón suficiente y se lo aplica ya a la esfera lógica, ya a la esfera existencial, ya a las esencias abstractas, ya al ser. Mas para el ideal-realismo, aunque admite una distinción real entre esencia y existencia, el caso es distinto; las esencias aquí no son, en efecto, meros «conceptos» o puros entes de razón, fabricados caprichosamente por la mente a partir de la experiencia, sino que son auténticas razones, fundamentos ontológicos anteriores en algún modo a la existencia, a la que dan posibilidad y sentido.

Vemos esto con luz meridiana en todos los grandes representantes de esta dirección filosófica: Platón considera a la idea como ὑπόθεσις para todo ser; Aristóteles ve en la forma juntamente la *enérgeia*; igualmente

santo Tomás de Aquino; en Nicolás de Cusa encuentra siempre eco vigoroso el *bonum est diffusivum sui* del neoplatonismo, donde el *bonum*, al igual que en Platón, coincide con la idea del bien en sí, y ya vimos que para Descartes lo verdadero se identifica con lo real (*cf. supra*, pág. 43).

El principio asentado por Leibniz de que lo esencial tiene cierta tendencia a la existencia expresa de manera típica y densa el ideal-realismo que le venimos atribuyendo. A la luz de él, cobra su pleno sentido unitario el *principium rationis sufficientis*, ya que también para Leibniz lo ideal-esencial constituye el núcleo ontológico de lo existencial-real. Si se interpreta, pues, dicho principio como un principio puramente lógico, con Couturat, en el sentido de que en la noción del sujeto están contenidos, como idénticos con él, todos sus predicados posibles, o si se le asigna, además, con Erdmann y otros, un sentido y contenido real, para Leibniz es lo mismo, pues para él tiene un sentido complexivamente real-ontológico.

Con ello le da simultáneamente un significado teológico y teleológico. El concepto de esencia se ha tomado siempre en la filosofía platónico-aristotélica con una significación teleológica; toda φύσις es un πεφυκέναι τινί (*cf.* vol. I, págs. 225s); de tal manera que todas las esencias vienen a desembocar en un último y supremo fin del que reciben su sentido, su εἶδος, de forma que puede decirse que emanan y dependen de él como de su ὑπόθεσις originaria, y en él tienen su universal base y origen. Este ἱκανόν, ya se designe como idea del bien en sí, ya como *actus purus*, ya como *ens a se*, es al mismo tiempo lo divino en su calidad de coronamiento y cúspide de la pirámide ideal (*cf.* vol. I, pág. 132), de la que han de participar todas las esencias para poder venir al ser; con lo que vemos fundirse en una la concepción real-ontológica y la concepción teológica. En la metafísica clásica, en efecto, lo teológico siempre fue prolongación de lo ontológico: ciencia de los fundamentos del ser.

Optimismo

El mejor mundo posible. Desde aquí se nos hará ahora perfectamente comprensible que con el principio de razón suficiente coincida realmente, aunque no conceptualmente, un segundo principio no menos importante para la teodicea leibniziana, a saber, la *lex melioris*. Entre los infinitos mundos posibles Dios ha elegido y realizado el mejor. Su voluntad se determinó por lo mejor, «pues si no, Dios no habría tenido razón suficiente para crear un mundo» (*Theod*. III, § 416). Dios no pudo elegir de otra manera; lo exigen su sabiduría y el conocimiento de lo perfecto que pertenecen a su naturaleza.

Por la libertad de Dios. Pero tal optimismo parece ceder en menoscabo de la perfección de Dios, pues le quita la libertad. Dificultad doblemente molesta para Leibniz si miramos el campo espiritual desde el que se le lanza. Si la libertad es un valor indiscutible que ha de darse en tanto mayor grado cuanto más alto subimos en la escala del ser, a Dios no puede faltarle. Pero esto tampoco lo hubiera negado Leibniz. Expresamente quiere alejar de Dios aquella ciega o geométrica necesidad que antes Estratón de Lámpsaco y más tarde Spinoza le habían atribuido. Dios es libre, como es libre toda sustancia; Él es la primera sustancia y, por tanto, la *force primitive* por excelencia. Pero juntamente por ser Él el ser metafísicamente primero, es también el más perfecto, y de ahí se sigue la ley de lo mejor. Hay que reconocer en Él «la acción de la primera sustancia, cuyas obras muestran una suma sabiduría y constituyen la más perfecta de todas las armonías», y están tan lejos de un puro capricho como de una ciega necesidad.

El «no-poder» de Dios. Si Dios «no-puede» elegir otro mundo que el mejor, este «no poder» es el mismo que el del matemático perfecto que «no puede» calcular sino de modo correcto, o el del sabio perfecto que no quiere otra cosa que lo mejor. Este «no poder ser o hacer de otro modo» no es falta de

potencia o de libertad, sino precisamente el máximo poder y libertad. La elección de Dios no sella lo no elegido por Él con la nota de la imposibilidad; «el sabio quiere sólo lo bueno, ¿y será una atadura el que la voluntad obre conforme a la sabiduría?» (*Theod*. pref. y II, § 227s).

Para hacer justicia a este razonamiento, hay que situarlo en su propio contexto histórico-genético, que no es otro que el viejo axioma *omne ens est verum et bonum* (*Theod*. I, § 7). La ontología leibniziana es una ontología eidético-teleológica cortada por el patrón platónico-aristotélico, en el que todo ser y obrar existe y es operante sólo en fuerza de un orden ideal, en virtud de su ordenación a la ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ (Platón), o al fin de los fines (Aristóteles). Esto es lo que hay detrás de la aserción leibniziana fundamental de que todos los fenómenos y fuerzas mecánicas que intervienen en los procesos naturales tienen su origen en un orden metafísico. Su mecanicismo es muy distinto del de Hobbes y más parecido al de Descartes, es decir, es un mecanicismo metafísico.

¿Lo bueno o lo mejor? Nosotros podremos objetar a Leibniz que basta para la bondad de Dios que sea bueno lo que crea y hace, sin que tenga necesariamente que ser lo mejor, lo que, a más de ser una exageración, compromete peligrosamente su libertad. Leibniz nos dará como respuesta, para él definitiva, que justamente por tratarse de una sabiduría perfecta no le es conveniente elegir entre muchas posibilidades cualquiera que sea buena, sino precisamente la mejor, lo óptimo.

Omne ens est bonum. Podemos muy bien pensar que Leibniz ha dado al viejo axioma *omne ens est bonum* una interpretación personal que cala hasta su más hondo sentido. No es difícil descubrir el carácter clásico de la metafísica leibniziana, ya en sus mismas formulaciones, en las que percibimos claras resonancias de la terminología tradicional. Así, cuando llama a Dios razón última del ser, y cuando dice: *ce Dieu suffit* (*Monadol*. § 39), haciéndose eco del platónico ἱκανόν, o cuando en el pasaje inmediatamente anterior declara: «Y es así que la razón última de las cosas tiene que estar en la sustancia necesaria, en la que el detalle particular de los cambios no esté más que eminentemente, como en la fuente, y esto es lo

que llamamos Dios» (*Monadol*. § 38). Es otra vez la dialéctica platónica del ἕν que lleva a lo múltiple, la concepción aristotélica de Dios como forma de todas las formas, la tesis neoplatónica, recogida también por santo Tomás (*S. th*. I, 4, 2 ad 1), de la preexistencia de las cosas en Dios, y la doctrina de Nicolás de Cusa, que mira a Dios como *coincidentia* e *implicatio* de todos los seres. Es igualmente de ascendencia clásica el pasaje de la *Teodicea* (III, § 414s) en que, declarando su teoría del mejor mundo posible, Leibniz pinta aquel palacio de Júpiter donde están escritos los destinos, cuyas moradas representativas de diversos mundos se suceden en escala ascensional en forma de pirámide, más bellas cuanto más cerca de la cima, y en la misma cumbre el mejor mundo de los posibles. Inequívoca alusión a la pirámide platónica de las ideas. Y cuando al final afirma que la auténtica belleza desemboca, tras esta vida mortal, en un estadio superior, reconocemos un eco del ἐπέκεινα platónico.

El mal

Del todo consecuente con esta ontología, Leibniz no asigna un ser propio al mal. Los antiguos lo explican como una privación στέρησις; Leibniz no puede hacer descansar el mal en una voluntad antecedente, predeterminante. Naturalmente, no se le ha ocultado que el mal es una realidad, tanto en la forma de *malum physicum*, como en la forma de *malum morale*. El estudio y discusión de este tema es precisamente el objeto de su *Teodicea*, justificación de Dios frente al mal que se da en el mundo. Leibniz distingue tres clases de mal: *malum metaphysicum, physicum, morale* (*Theod*. I, § 21).

Malum metaphysicum. El primero consiste simplemente en la imperfección inherente a toda criatura. Se da tal imperfección antecedentemente a todo pecado; pero no es secuela de la materia como tal, como pensaron a veces los antiguos, sino simplemente de la finitud de lo creado. Dios no puede crear otros dioses; por tanto, la criatura, en fuerza de su ser, es algo imperfecto, donde por necesidad chocaremos siempre con límites. Ya pensó así Platón y hasta admitió una idea de lo feo, y nos preguntamos en su lugar si dentro de su concepción no debería darse algo así como una idea de Satán (*cf*. vol. I, pág. 129). Leibniz traslada en realidad el mal metafísico a las verdades eternas existentes en la mente de Dios; allí hay que buscar la fuente de todas las cosas, de las buenas y de las malas. «Esta región es, para expresarnos así, la razón ideal del mal lo mismo que del bien». Aunque añade en seguida: «pero hablando propiamente, lo formal del mal no tiene causa eficiente, porque consiste en la privación, como veremos, es decir, en aquello que la causa eficiente no ha hecho. Por ello los escolásticos suelen llamar a la causa del mal, causa deficiente» (*Theod*. I, § 20). Se ve claramente que el mal metafísico no es otra cosa que la finitud de las criaturas, la cual está ya embebida en su naturaleza o en su idea; con ello Leibniz expresa algo que ya Platón hubiera podido decir, pero de hecho no lo dijo con igual claridad.

Malum physicum. El *malum physicum* consiste en el dolor. Es aquella forma de mal que atormenta más sensiblemente a muchos hombres y de la que principalmente culpan a Dios. A la cuestión clásica: *Si Deus est, unde malum?*, Leibniz da una doble respuesta. Por un lado Dios no quiere este *malum physicum* de un modo incondicionado, sino que lo quiere «muchas veces como un castigo debido a la culpa, y muchas veces también como un medio adecuado para algún determinado fin, por ejemplo, para impedir mayores males o para obtener mayores bienes. La pena sirve asimismo para la corrección y para la ejemplaridad y escarmiento, y el mal sirve muchas veces para gustar mejor el bien, y a las veces contribuye también a una perfección mayor en aquel que sufre, como el grano que se siembra está sujeto a una especie de corrupción para germinar; bella comparación que utilizó el mismo Jesucristo» (*Theod*. I, § 23). Llega incluso a decir que es «permitido» por Dios, porque la riqueza y especialmente la armonía del universo así lo requiere. «Y como esta región inmensa de las verdades eternas contiene todas las posibilidades, es preciso que haya una infinidad de mundos posibles, que entre el mal en muchos de ellos y que aun el mejor de todos contenga su porción de mal» (*Theod*. I, § 21). Expresamente rebate la sentencia de que no puede ser óptima la resolución de aquel que crea algo en que se contiene el mal, si le fue posible crear con total exclusión del mal o absolutamente no crear. En primer lugar, tal proposición no está demostrada, y en segundo lugar, un mal puede ir acompañado de un bien mayor, y así la imperfección de una parte se explica bien a la luz de la mayor perfección del todo. En su apoyo aduce especialmente a san Agustín, quien afirmó, centenares de veces, que Dios ha permitido el mal para obtener de él un bien. También cita a santo Tomás, quien subraya que la permisión del mal se endereza al mayor bien del universo, y, finalmente, rememora aquí la vieja exclamación cristiana: «o felix culpa quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!» (*Theod*., apéndices, 1.ª objeción y II, § 214; I, § 10; III, § 241).

Malum morale. El mal moral, finalmente, consiste en el pecado. Sólo es permitido por Dios como *conditio sine qua non* del bien, pero no en virtud

del principio de lo necesario, sino de la *lex melioris*. Dios está obligado a la elección de lo mejor; por ello crea al hombre libre, de lo contrario no podría realizar el bien moral; tiene, pues, que permitir el mal, por decirlo así, como precio de la libertad (*Theod*. I, § 25 y prefacio). Por eso Dios no es culpable del mal; más bien, es culpable el que lo elige, el que abusa de la libertad que se le dio para el bien.

Idea básica de todo este razonamiento es que en el mundo predomina el bien sobre el mal. Leibniz hace aquí muy atinadas observaciones psicológicas. Así dice, por ejemplo, que tendemos siempre a exagerar el mal, porque paramos poco la atención en el bien, porque somos desagradecidos y no apreciamos lo bueno de las cosas hasta que nos lo avisa por contraste el infortunio, y porque nos dejamos fácilmente impresionar por las experiencias desagradables y nos complacemos luego en pintarlo todo con las más negras tintas. Hay incluso personas «que en todas partes barruntan el mal y envenenan las mejores obras echándolas a mala parte», y entre ellos conocemos algunos que parecen poner todo su ingenio en desenmascarar la supuesta maldad de los hombres y del mundo; uno de ellos es Thomas Hobbes (*Theod*. II, § 220; I, § 12s). Pero la respuesta capital a la cuestión de si abunda más el bien o el mal en el mundo la da una valoración específicamente ética, a saber, la persuasión de que el bien, en razón de su calidad, sobrepuja al mal en toda clase de circunstancias, aun en el caso en que el número de los malos ahogue el número de los buenos, pues «la excelencia del bien total en el número más pequeño (de hombres) prevalece sobre el mal total del mayor número. […] Dios es infinito; el demonio es limitado; el bien puede crecer hasta el infinito, al paso que el mal tiene sus límites» (*Theod*., apéndices, 2.ª objeción). Éste es el lenguaje de los sabios. Para entenderlo habrá que aguzar previamente la percepción visiva del valor.

La monadología como teoría del espíritu

La mónada es *force primitive* también en el reino de lo espiritual. La monadología se transforma entonces en teoría del conocimiento. Puesto que la mónada es un ser anímico, en cuanto tal «también» pudiera parecer ilógico, pero no lo es, porque la consideración gnoseológica posee su propio punto de vista metódico junto al de la consideración ontológico-metafísica, y porque el alma no siempre es espíritu.

Conocer. También para Leibniz, como para Descartes, el espíritu es primordialmente pensar y conocer, el mismo apetecer es «tendencia a pasar de una percepción a otra»; el sentimiento no constituye un especial tema de su filosofía. Estamos en la era del racionalismo. En el espíritu así entendido Leibniz distingue tres clases de contenidos.

Sentidos externos. Éstos incluyen en primer lugar aquellos contenidos que son exclusivamente sensibles y constituyen en particular los objetos y las afecciones de cada sentido. Son claros, en cuanto que ayudan a tener conocimiento de algo determinado; pero son «confusos» y no «distintos», en cuanto que no pueden resolverse en conceptos ni declararse a aquel que aún no ha experimentado esos contenidos. Tan sólo es posible inducirle a que lo perciba por sí mismo. Y sobre todo, las cualidades sensibles son en realidad cualidades ocultas, un «no sé qué», del que se da uno cuenta sin que pueda dar razón de ello; «si el rojo, por ejemplo, es el movimiento rotatorio de ciertas esferillas que constituyen, como se ha afirmado, la luz; si el calor es un remolino de polvo extraordinariamente sutil; si el sonido se forma en el aire de parecida manera a como los círculos en el agua cuando se arroja en ella una piedra, según afirman algunos filósofos; resulta que nosotros nada vemos de esto y nos es incomprensible cómo esa rotación, ese remolino y esos círculos, si realmente se producen, dan lugar precisamente a la percepción de lo rojo, del calor, y del sonido» (*Lettre sur ce qui dépasse les sens et la matière*, ed. Gerhardt, IV, 499s).

Consiguientemente «usamos de nuestros sentidos externos lo mismo que el ciego utiliza su bastón». «Muy lejos, por tanto, de ser verdad, como algunos se imaginan, que única y exclusivamente entendemos la naturaleza de las cosas sensibles, son éstas en verdad las que menos conocemos» (*Lettre.*, ed. Gerhardt, IV, 500). Leibniz admite, con todo, «que en nuestro estado presente nos son necesarios los sentidos externos para pensar, de manera que si no los tuviéramos nada pensaríamos» (*Lettre.*, ed. Gerhardt, IV, 506).

Sentido común e imaginación. Por encima de las cualidades adscritas a cada uno de los sentidos externos, se da un segundo estrato en el espíritu humano, el del sentido común con sus contenidos. Éstos no son específicos de ningún sentido particular, sino que los datos sensibles particulares se reúnen en el sentido común convirtiéndose en un contenido común. Este sentido común, junto con los sentidos externos, constituye la llamada facultad imaginativa. Aquí poseemos contenidos no sólo claros, sino también distintos, a los que pueden ahora aplicarse conceptos, como la idea del número y de la figura (extensión), que podrán afectar a los datos de la sensación visual y táctil, aunque no a los de la auditiva. Es muy de notar que Leibniz afirma a renglón seguido «que si se quiere concebir distintamente números y figuras y formar con ellos una ciencia, se ha de echar mano necesariamente de algo que los sentidos no son capaces de dar, que tiene que aportarlo el entendimiento» (*Lettre.*, ed. Gerhardt, IV, 501). Los contenidos del sentido común vienen a ser, pues, sensibles e inteligibles al mismo tiempo. Aun siendo verdad que Leibniz utiliza, en las mencionadas teorías sobre las cualidades sensibles, la crítica del conocimiento aireada por la nueva filosofía, sobre todo a partir de Locke, con la conocida distinción de cualidades primarias y secundarias, no es menos cierto que en las palabras últimamente citadas habla su propio lenguaje.

Entendimiento. Llegamos a la tercera clase de contenidos del espíritu, los «puramente inteligibles». Lo que Leibniz dice acerca de estos conceptos puros del entendimiento y de su relación con el sentido es del mayor interés como prenuncio de la teoría crítica de Kant. Como primer ejemplo Leibniz

aduce el número y la figura. «Estas ideas claras y distintas» constituyen el objeto de la imaginación. Igualmente «constituyen el objeto de las ciencias matemáticas, a saber, de la aritmética y la geometría, como ciencias puramente matemáticas, y de su aplicación a la naturaleza, de donde procede la matemática aplicada». Siempre que queremos explicar las cualidades sensibles y hacerlas accesibles a conclusiones racionales tenemos que recurrir a estas ideas matemáticas. Pero, y aquí tenemos la concepción específicamente leibniziana en este punto, «las mismas ciencias matemáticas no tendrían estricta fuerza probativa si no consistieran más que en una simple inducción u observación, incapaz de asegurarnos nunca la perfecta universalidad de las verdades obtenidas, si no viniera en ayuda de la imaginación y del sentido algo superior, que única y exclusivamente puede ser dado por el entendimiento» (*ibid.*).

En las instituciones matemáticas y geométricas tenemos, pues, según Leibniz, a diferencia de Kant, conceptos del entendimiento. Alargando la lista de ejemplos aduce «la idea de mí mismo (concepto del “yo”), el concepto de sustancia y los demás conceptos de la metafísica, tales como causa, efecto, acción, semejanza, así como también los conceptos fundamentales de la lógica y de la moral» (*Lettre.*, ed. Gerhardt, IV, 502). En el prefacio a los *Nouveaux essais*, enumera, además: ser, unidad, sustancia, duración, mutación, actividad, representación, placer, y «mil otros conceptos»; finalmente, el entendimiento mismo, *intellectus ipse*: «somos, por decirlo así, innatos a nosotros mismos». Como en Platón, comenzó también con un par de ejemplos y acabó por extender sus ideas a todo el campo de la realidad. Es interesante notar que ambos pensadores ven en la metafísica los conceptos prototipo del entendimiento. Leibniz se apoya en el conocido ejemplo del *Menón* platónico (82*c*s), como ya antes lo hizo Nicolás de Cusa. Leibniz pone de relieve la transparencia de lo inteligible dentro de lo sensible no sólo en la tantas veces citada carta-tratado *Sobre lo que rebasa los sentidos y la materia*, sino también en el *Diálogo de agosto de 1667* (ed. Gerhardt, VII, 190-193), aquí es donde advierte que el círculo dibujado sobre el papel no es nunca el auténtico círculo, sino un símbolo del círculo matemático, el único que en su

idealidad inteligible representa el verdadero círculo, y desde el que en realidad hay que comprender el círculo material trazado en el papel.

Sentido y pensamiento. El resultado, lo mismo en Leibniz que en Platón, es que sólo por tener conceptos inteligibles en el entendimiento y únicamente en virtud de ellos, nos es dado utilizar científicamente los datos del conocimiento sensible. Nos son necesarios los sentidos y sin ellos no podemos pensar. «Pero lo que es necesario para una cosa no por ello constituye ya su esencia. El aire nos es necesario en nuestra vida, pero nuestra vida es algo distinto del aire. Los sentidos nos proporcionan la materia para nuestro conocimiento intelectual, y aun en nuestras ideas más abstractas se mezclan siempre componentes sensibles, pero el conocimiento intelectual requiere algo más que lo meramente sensible» (*Sobre lo que rebasa…*). O, como se dice en el prefacio a los *Nouveaux essais*: «Los sentidos, aunque necesarios para todos nuestros conocimientos actuales, no son suficientes para proporcionárnoslos todos». Instintivamente nuestro pensamiento salta a las palabras de Kant: «Si bien todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, no por ello se deriva todo él de la experiencia».

Innatismo

Lo inteligible. ¿Qué coloca Leibniz concretamente en esa zona de los contenidos inteligibles del espíritu? Ante todo podemos ver en ellos las llamadas ideas innatas. Es el concepto que se destaca más en el diálogo polémico con Locke, los *Nouveaux essais*, especialmente al sostener frente al inglés, y en esto también frente a Aristóteles, que el alma no es una *tabula rasa*. Leibniz suscribe la opinión de que el alma lleva ya desde el principio impresas «ciertas razones originarias de diversos conceptos y principios, que los objetos externos no hacen más que excitar de nuevo en ocasión oportuna» (*Nouveaux essais*, libro I, y prefacio). Son las ideas platónicas, como se deduce bien claro de un fragmento sobre la *Characteristica universalis* (ed. Gerhardt, VII, 148), donde se dice: «Por ello, Platón apartó el pensamiento de estas ideas confusas y lo dirigió a los puros conceptos, y afirmó que todo auténtico saber se ocupa de lo eterno, y que los conceptos universales o las esencias poseen más realidad que las cosas particulares, las cuales participan del acaso y de la materia y consisten en un eterno fluir. El sentido nos proporciona más error que verdad; el espíritu […] se libera de la materia en el puro conocimiento de las verdades eternas y alcanza con ello su perfección. Hay en nuestro espíritu ideas innatas, que nos representan las esencias generales de las cosas; nuestro conocer es, por tanto, un recordar, y nuestra perfección hay que reducirla en último término a una comunidad con los dioses. Todo esto —agrega Leibniz por su parte— si rectamente se interpreta, es plenamente verdadero y de la más alta significación». La alusión al *Menón* platónico (*Disc. de mét*. § 26) hay que encuadrarla en esta misma concepción de la «anamnesis», y, como no podía esperarse menos de un pensador tan metido en la tradición metafísica occidental, cita también a san Agustín, la teoría suya de que las ideas están en la mente divina y son por ello una «représentation de Dieu» (*Nouveaux essais*, IV, cap. 11, § 13; II, cap. 1, § 1).

Intellectus ipse. En la discusión con Locke Leibniz da una significación algo distinta a aquellos contenidos inteligibles. Esas verdades no se hallarían en nuestro espíritu «independientes entre sí, unas al lado de las otras, como los edictos del pretor que se pegaban al tablero público»; se trataría más bien de inclinaciones, disposiciones y aptitudes o potencias naturales. Esto no significa decir que se reduce todo a una «mera facultad», sin ninguna actual actividad, como las facultades de que continuamente hablan los libros de la escuela, y que no significan, en opinión de Leibniz, realidad alguna, sino ficciones fabricadas por vía de abstracción. La cosa no puede ser así porque el alma, como sustancia que es, no puede en absoluto estar sin actividad, aunque dicha actividad no la advirtamos.

Con este concepto de fuerzas o potencias naturales Leibniz quiere salir al paso de la objeción que tanto Aristóteles como Locke han lanzado contra las ideas innatas, diciendo que de existir en nuestra alma deberíamos tener noticia de ellas. Aun de aptitudes y hábitos y otros contenidos espirituales conscientemente adquiridos no tenemos muchas veces advertencia, replica Leibniz, y, sin embargo, ahí están y de repente aparecen de nuevo. Estas disposiciones, aptitudes y potencias naturales no son en realidad otra cosa que el «entendimiento mismo», que conoce la sustancia, lo uno, lo mismo, la causa, la percepción y «otra multitud de cosas que no pueden darnos los sentidos». Puede concederse en paz a Locke el viejo adagio de que nada hay en el alma que no haya pasado por los sentidos (*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*). «Pero es preciso exceptuar el alma misma y sus afecciones: *excipe, nisi ipse intellectus*» (*Nouveaux essais*, II, cap. 1, § 2).

No se trata, pues, de ver si necesitamos a no de los sentidos, que Leibniz está lejos de reprobar, no menos que Platón; y un «*a priori*», como resultado de la adquisición en una existencia anterior es en todo caso rechazado (*Nouveaux essais*, I, cap. 1, § 5); el problema es cómo los necesitamos y qué es lo que el entendimiento pone de su parte y qué hace de aquel material sensible. El mismo entendimiento, con sus disposiciones y sus fuerzas naturales es, pues, el centro del problema.

Verdades de razón y verdades de hecho

La verdadera intención de Leibniz en este punto la sacamos de la tercera y decisiva significación atribuida por él a los contenidos inteligibles, cuando nos habla de verdades de razón (*vérités de raison*), por oposición a verdades de hecho (*vérités de fait*). Siempre que salen a cuento las ideas innatas se mencionan al punto las verdades de razón; lo que nos persuade de que aquí es donde decididamente hay que buscar la verdadera mente de Leibniz en todo este asunto. La contienda en torno al origen de nuestros conceptos, si son innatos o adquiridos totalmente en y por la experiencia, es en realidad una contienda en torno al concepto de ciencia. ¿Bastará que nuestros enunciados científicos sean probables, o deberán ser estrictamente ciertos? Éste es el sentido profundo de la problemática en torno al empirismo y al llamado racionalismo.

El empirismo llega siempre con su inducción, así opina Leibniz, a una suma de ejemplos; por grande que sea esta suma, nunca da verdades universales, eternas y estrictamente necesarias; pues del hecho de que tal cosa haya acaecido muchas veces de esta o de la otra manera, que la noche, por ejemplo, haya seguido al día, y el día a la noche, no se deduce que la próxima vez ocurrirá del mismo modo. Leibniz toma aquí la conocida duda de Hume sobre la constancia del curso de la naturaleza y su teoría sobre el carácter de probabilidad de las leyes físicas. Los animales tienen esas mismas asociaciones de imágenes. Consiguientemente, según Leibniz, «las conclusiones que sacan los animales están en el mismo plano que las conclusiones que sacan los puros empíricos» (prefacio a los *Nouveaux essais*). Sólo las verdades de razón nos proporcionan verdades enteramente ciertas, eternas y necesarias. Estas verdades de razón las tenemos en primera línea en la matemática pura; todos comprenden en seguida, nota Leibniz, que éstas son auténticas verdades de razón; la prueba es que siendo muchas de ellas, como los enunciados de Euclides, suficientemente asequibles al conocimiento experimental, hubo con todo de demostrarlas el matemático griego siguiendo un cuidadoso proceso racional.

Sin los datos de los sentidos, nunca se hubiera llegado, es cierto, a los teoremas matemáticos, pero la auténtica prueba sólo se realiza mediante una intuición racional de los «principios internos o, como se suele decir, innatos». Los sentidos no son más que mera *ocasión* para la propia actividad de la mente, que es penetración intelectual de las verdades eternas, con lo que el espíritu se alza muy por encima de la experiencia sensible. Esto es lo que significan las disposiciones, aptitudes y fuerzas naturales, el *intellectus ipse*.

Lo mismo que en la metafísica pura, también se dan tales verdades de razón en la lógica, en la metafísica, en la moral, en la teología natural y en la ciencia natural del derecho. En todos estos casos se trata de verdades de razón. Se dan igualmente dondequiera se dé una verdadera ciencia. Con ello es con lo que se levanta el hombre sobre las bestias y se hace un ser espiritual. En ello estriba su parecido con Dios.

Con los ojos de Dios… Y si nuestra alma estuviera en posesión de una actividad por completo desembarazada de obstáculos como lo está la mente divina, entonces todas las verdades de hecho se nos convertirían en conocimientos necesarios, de forma que en el sujeto del juicio podríamos ver en seguida todos los predicados que le pertenecen, o lo que es lo mismo, en la sustancia todos los accidentes que le convienen. Las siguientes palabras nos lo explican: «Hemos dicho que todo lo que le acaece al alma o a cualquier sustancia es una consecuencia de su noción; por tanto, la idea misma o la esencia del alma lleva consigo el que todas sus apariencias y percepciones le nazcan espontáneamente de su propia naturaleza» (*Disc. de mét.* § 33). Esta deducción del predicado a partir del sujeto, o de los accidentes a partir de la sustancia, no debe sorprendernos si pensamos en el axioma *agere sequitur esse*, que explota aquí Leibniz muy en serio.

Dicho axioma da el fundamento ontológico para la identidad de los accidentes con la sustancia y, con ello, para su necesidad. El fundamento lógico lo desenvuelve Leibniz en el pequeño tratado sobre la libertad (*Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*, ed. Foucher y Careil, París, 1857, págs. 178s, ed. Gerhardt, II, págs. 497s). Allí explica que toda verdad es o *primitiva* o *derivada*. Primitivas son aquellas verdades de las

que no se puede dar ninguna razón; son proposiciones idénticas o inmediatas, en las que se afirma de un sujeto un predicado idéntico con él o se niega un contradictorio. Las verdades derivadas son de dos clases. Unas que pueden resolverse plenamente en proporciones primitivas y son verdaderos *juicios analíticos*; tales son las verdades de razón necesarias de la metafísica y la matemática, que revisten propiamente el carácter de proposiciones idénticas. Otras cuya resolución admite un proceso *in infinitum*, las que llamará después Kant juicios sintéticos, y Leibniz llama *verdades contingentes* o de hecho. También aquí el predicado está contenido en el sujeto, pero nosotros no podemos demostrar esta conveniencia o identidad, en forma que no nos es dado reducir semejantes juicios a una igualdad. Solamente Dios puede penetrar la infinita serie de razones de las que dependen estas verdades de hecho; Él conoce el modo de unión del predicado con el sujeto, y en virtud de ello son para Él también estas verdades de hecho verdades necesarias, que conoce Él *a priori*.

Petites perceptions. Para nosotros, los hombres, quedaría aún una vía de acceso a la totalidad de las razones que presiden determinados acontecimientos, y por tanto a la posibilidad de aprehender una verdad de hecho como una verdad esencial. Esta vía iría a través de las pequeñas percepciones que en todo momento se dan en nuestra alma en número infinito, las cuales no van acompañadas de apercepción o reflexión, que no representan más que una modificación en el alma misma, y de las que no tenemos conciencia, bien porque son demasiado débiles, bien porque son demasiado numerosas o demasiado uniformes para poderlas apreciar distintamente en particular, pero que en unión de otras pueden ejercer su influjo y virtud. Recuérdese que Leibniz, consecuente con su definición de sustancia, no admite que ésta pueda estar jamás inactiva; ni alma sin percepción, ni cuerpo sin movimiento, de modo que el mismo llamado reposo no es sino un movimiento infinitamente pequeño. Estas «pequeñas percepciones» son de mayor eficacia de lo que acaso se piensa. «En ellas descansan nuestras impresiones indeterminadas, nuestro gusto, nuestras representaciones de las cualidades sensibles, todas las cuales son claras en su conjunto, pero confusas en sus partes particulares separadas; en ellas

descansan las infinitas impresiones que obran en nosotros los cuerpos que nos rodean y, consiguientemente, la conexión en que está todo ser con el resto del universo. Más aún, se puede decir que, en virtud de estas minúsculas percepciones, el presente está preñado del futuro y se llena con el pasado, y que todo está solidariamente concorde entre sí y que unos ojos que fueran tan penetrantes como los de Dios podrían leer, en la más mínima sustancia, la serie total de movimientos del universo» (*Nouveaux essais*, prefacio). De pasada Leibniz nos ha dado aquí en breves palabras toda una teoría del inconsciente.

Racionalismo y empirismo. Pero lo más interesante en todo esto es, por una parte, el camino que nos traza Leibniz para transformar las materias contingentes de hecho en verdades esenciales, con sólo que pudiéramos mirarlo con ojos… suficientemente penetrantes; y por otra, la persuasión, que late en el fondo de todo este contexto, de que la limitación de nuestro conocer, comprobada en estas verdades de hecho, tiene tan sólo un origen de orden práctico, pero que en principio, de suyo, toda verdad presenta una necesidad esencial.

En esta tesis puede apreciarse, con toda su luz, la oposición característica de Leibniz al empirismo de Locke. Es la oposición que separa la concepción de la ciencia como un conjunto de datos y enunciados esenciales, necesarios y eternos, de aquella otra concepción que no ve en la ciencia más que una suma de meras probabilidades. Aunque Leibniz habla, en determinado pasaje del prefacio a los *Nouveaux essais*, en el sentido de que quizás la concepción de Locke no se distancia del todo de la suya propia, puesto que también él admite ideas que se derivan de la reflexión vuelta sobre lo que pasa en nuestro interior, habrá que ver en ello, sin duda, más bien una expresión de cortesía; las ideas «reflejas» de Locke son sólo relaciones de ideas con otras ideas, y en ese sentido naturalmente analíticas. Pero, dado que las mismas cosas relacionadas emanan, según Locke, de la experiencia, y no ofrecen, por tanto, un valor que supere la probabilidad, las relaciones derivadas de aquéllas correrán la misma suerte. Son contenidos de representación sólo relativamente necesarios, no verdades absolutamente

necesarias y realmente apriórias, como son las que Leibniz tiene ante sus ojos.

Arte combinatoria. Por las vías de Llull

Para Leibniz el saber conceptual se reducirá en último término a descubrir todas las combinaciones posibles de los primeros elementos primitivos y sus conexiones en este reino de las verdades esenciales. Ya a sus 20 años había escrito sobre un género de arte combinatoria que tendría por cometido «hallar una especie de alfabeto de los conocimientos humanos, que permitiera, mediante la combinación de sus letras y el análisis de las palabras compuestas de aquéllas, descubrir y juzgar todo lo demás».

En prosecución de este plan, había ideado el proyecto de una *Characteristica universalis*, según la cual habrían de fijarse para todos los conceptos ciertos números «característicos», a los que se aplicaría después un cálculo lógico, por el modelo del cálculo matemático, una especie de álgebra de conceptos. Con esta reducción de todas las cuestiones científicas a números, tendríamos una a manera de estática mental, en virtud de la cual podrían ser, en cierto modo, sopesados los fundamentos de razón. Pues también las probabilidades están sometidas al cálculo y a la prueba, ya que siempre es posible fijar la mayor probabilidad que da de sí un determinado conjunto de circunstancias. Es obligada la referencia comparativa de esta *characteristica universalis* a la forma posterior de la dialéctica platónica, en la que se concebían las ideas como números.[*]

Con este original intento Leibniz pretendía nada menos que acabar de una vez con todas las contiendas doctrinales, ya que ahora todo se reduciría a un orden de pura razón, «lo único incondicionalmente conducente y saludable». Aun para la misma extensión apostólica de la fe sería un excelente medio esta *characteristica universalis*;[**] «pues una vez que los misioneros lograran introducir ese lenguaje, la verdadera religión, que está en perfecta conformidad con la razón, quedaría asentada, y una apostasía de ella estaría en el futuro tan a cubierto de todo riesgo como lo está el que los hombres se aparten de la aritmética y de la geometría, una vez que la han aprendido».

No compartimos hoy, naturalmente, este optimismo, típico de la época de la Ilustración y del racionalismo; pero la idea fundamental de Leibniz ha permanecido; por algo se le considera padre de la moderna logística. Véanse los dos breves tratados relativos a la *Characteristica universalis* y a los *Métodos de la síntesis y análisis universal* (ed. Gerhardt, VII, 184-189).

Trayectoria histórica del conocimiento de esencias. Para una mejor inteligencia de la teoría de los contenidos inteligibles de nuestro espíritu, será oportuno seguir la línea histórico-genética en que Leibniz se ha inscrito.

Él mismo da como pilares de ella a Platón con su concepción del *mundus intelligibilis* y de la «anamnesis», a san Pablo con sus expresiones sobre la ley de Dios escrita en nuestros corazones (Rom 2,15), a los estoicos con sus *notiones communes*, a san Agustín con sus ideas subsistentes en la mente divina, y a otros filósofos más modernos, como Justo Escalígero, «que dan otros bellos nombres» a la misma cosa, como semillas de eternidad o *zopyra*, es decir, «fuego viviente, rasgos luminosos ocultos en nuestro interior, que saltan al contacto con la experiencia sensible». Eso es la *scintilla animae* de los místicos y de la escolástica, el fondo del alma de Eckhart. No deja de ser curioso que Leibniz cite también a la escolástica (*Nouveaux essais*, prefacio). Y lo hace con razón; pues las ideas forman parte de sus principios metafísicos y gnoseológicos. Si santo Tomás pudo superar la experiencia de los sentidos fue en virtud de las ideas que brillan en el *intellectus agens* (*cf.* vol. I, págs. 482s).

Otra de las principales estaciones en este largo camino es Nicolás de Cusa, para quien Dios, el *unum* metafísico, y la razón humana, el *unum* lógico, lo abarcan todo en sí en una *coincidentia oppositorum* (*cf.* vol. I, págs. 582s), muy parecidamente a como ocurre en la mónada de Leibniz. El puente de enlace entre el pensamiento del Cusano y Leibniz es Giordano Bruno.

Pero entre todos es preciso mencionar a Spinoza, con su entendimiento infinito (cada mónada de Leibniz viene a ser un entendimiento infinito), pues en él se nos revela con especial luz el influjo de la teoría aristotélica del νοῦς, que a través del *intellectus agens* averroístico universal opera latente en el pensamiento de Spinoza. Dicha teoría aristotélica entra de lleno en la línea de influjos históricos que desembocan en Leibniz, si bien

éste, impresionado por la dura expresión de *tabula rasa* aplicada al entendimiento, coloca a Aristóteles al lado de Locke. Pero el verdadero contexto histórico-genético no puede dejar lugar a dudas, si se considera que el νοῦς aristotélico es inmixto e impasible (*cf.* vol. I, págs. 230s), y que le compete, por tanto, la espontaneidad, lo mismo que a la mónada sin ventanas. El νοῦς es activo, los sentidos no lo son; la función de la esfera sensible se reduce en Leibniz, como en Aristóteles, a prestar un material en calidad de mera *occasio*; por ello Cassirer, en su traducción, notó ya justificadamente que Aristóteles está más cerca de Leibniz que de Locke.

El concepto de espontaneidad es característico para fijar al punto el curso de esta línea histórica que viene desde la Antigüedad y llega hasta el tiempo posterior a Leibniz, hasta Kant y el idealismo alemán. Bien es verdad que en estos últimos la espontaneidad se presenta con tonos incomparablemente más radicales, hasta crear incluso el objeto del conocimiento; para Leibniz, en cambio, lo mismo que antes para el Cusano, las ideas y las verdades eternas son objetos ya dados y encontrados por la mente (*cf.* vol. I, págs. 584s), algo así como se entenderá modernamente en la intuición de esencia del método fenomenológico de Husserl. De cualquier modo que se quiera matizar este saber de esencias, a través de las múltiples variaciones con que se ha desarrollado en la historia, queda siempre en pie la realidad de esta filosofía de esencias, con su dialéctica ideal, como un grandioso tema potente y unitario que perdura desde Platón hasta Husserl.

Leibniz y Kant. Leibniz es sin duda uno de los más luminosos representantes de esta gran corriente histórica. Y si se tiene en cuenta que su filosofía va a servir de punto de partida para la filosofía clásica alemana de Kant y su secuela idealista, no se verá dificultad en admitir que, a través de Leibniz, esa misma filosofía alemana se inscribe en la continuidad de la conciencia metafísica que viene de la Antigüedad y de la Edad Media, y que sería descaminado querer entenderla en un absoluto aislamiento antihistórico.

Al Kant de los cuarenta años se le puede bien llamar un leibniziano. Después sí, se separa de Leibniz para fundar una metafísica propia con su filosofía trascendental. Pero su problemática en torno al conocimiento de la

esencia puede situarse, como lo ha notado Hildebrandt, en la línea y el espíritu leibnizianos; ejemplos son la problemática de las antinomias, la *Crítica del juicio* y el *Opus postumum*.

El neokantismo, con toda su fe en el criticismo kantiano, no ha realizado de modo suficiente un estudio crítico sobre los nexos entre Kant y Leibniz. Es una patente laguna en la inabarcable bibliografía kantiana.

Del reino de los espíritus

El hombre, semejanza de Dios y ser inmortal. Leibniz define al hombre con la fórmula tradicional *animal rationale*. Es consecuencia de lo anteriormente dicho. En la *Monadología* (§ 82s) Leibniz desarrolla expresamente sus ideas sobre el hombre, tomado como un ser espiritual (*cf*. también los lugares paralelos allí notados de la *Theod*. y del *Disc. de mét*. § 35s). El hombre, en su misma condición de ser espiritual o racional, es también alma, y por este sólo capítulo no surge aún una discriminación frente a los animales. Seres vivientes y animales en general aparecen con el mundo y no pueden desaparecer sino con él. «Con todo, hay esto de particular en los animales racionales, que sus pequeños animales espermáticos, en tanto que no son más que esto, tienen solamente almas ordinarias o sensitivas, pero una vez que los que son elegidos, por así decirlo, llegan por una actual concepción a la naturaleza humana, sus almas sensitivas son elevadas al grado de la razón y a la prerrogativa de los espíritus». Todas las almas son especies vivientes del universo, mas los espíritus están por encima de ellas como el ojo por encima del espejo. Los espíritus representan el universo consciente y racionalmente. En ese sentido son trasuntos de la divinidad o del Hacedor de la naturaleza, y puesto que cada espíritu, con su sello arquitectónico, puede dar, en algún grado al menos, una imagen del universo, resulta ser en su esfera como una pequeña deidad. «Los espíritus pueden entrar en una especie de comunidad con Dios, y Dios respecto de ellos no es solamente lo que un inventor respecto de su máquina (como lo es Dios respecto de las otras criaturas), sino que además es lo que un príncipe para con sus súbditos y aun lo que un padre para con sus hijos».

Este reino de los espíritus es el más perfecto Estado entre las más perfectas monarquías, la Ciudad de Dios, un mundo moral dentro del mundo natural. Con respecto al hombre se puede considerar a Dios, no ya meramente como el principio o causa primera de todas las sustancias, sino al mismo tiempo como la suprema cabeza de todas las personas o sustancias

dotadas de razón; no sólo como el más grande de todos los seres, sino a la vez como el más perfecto de todos los espíritus. Así, metafísica y moral vienen a encontrarse necesariamente aquí en perfecta coincidencia.

El hombre tiene una especial relación con Dios como compendio de toda perfección posible de los seres espirituales. Mientras los otros seres reflejan primordialmente el mundo visible, las personas humanas representan más bien a Dios y son aptas para irradiar su bondad. Los espíritus son las sustancias capaces de la más alta perfección, de un perfeccionamiento que no se satisface con este mundo y exige un más allá. Justamente por ello, podemos admitir que Dios no aniquilará jamás nuestra persona, sino que la conservará siempre (*Disc. de mét.* § 35). Nuestro pensamiento va sin quererlo a la valoración kantiana de la persona humana, con su reino de los fines y su idea de la inmortalidad como un postulado de la razón práctica.

Perfección y virtud. Pero también va en seguida nuestro pensamiento a la concepción platónica de la moralidad como una semejanza con Dios. Leibniz concibe la moral de un modo muy parecido. El principio ético inmediato es para él la naturaleza humana ideal. «Llamo perfección a toda elevación del ser; porque así como la enfermedad es una especie de postración y una caída de la salud, así la perfección es algo que se eleva sobre la salud, y la salud consiste en el medio y en el equilibrio del fiel de la balanza y pone las bases para la perfección» (*Von der Weisheit*, ed. Guhrauer, en *Deutsche Schriften*, vol. I, pág. 422; ed. Erdmann, pág. 672). Pero en último término es hacia Dios hacia quien nos movemos en el tiempo y en la eternidad, representándolo e irradiándolo en el ser y en el obrar. El camino para ello lo constituye el encumbramiento y elevación de lo que nosotros somos: actividad y fuerza como sustancias, sabiduría y bondad como seres espirituales. La perfección se manifiesta en el poder de obrar. Cuanto más alto es ese poder, tanto más alto y libre es el ser y tanto más acusado está en él el sello del orden ideal. «Además, en toda fuerza, cuanto más grande es, tanto más se manifiesta en ella lo múltiple emanado de lo uno y en lo uno, siendo lo uno como rector de lo múltiple fuera de sí y su modelo dentro de sí. Ahora bien, la unidad en la multiplicidad no es otra

cosa que la conformidad, y como unas cosas se conforman más a esto que a aquello, de ahí fluye el orden, del que deriva toda belleza, y la belleza despierta el amor. […] Por ahí se verá también cómo felicidad, placer, amor, perfección, ser, fuerza, libertad, armonía, orden y belleza son cosas que están entre sí enlazadas, lo que pocos advierten como es debido» (*ibid.*).

Al resolver así los viejos problemas en torno al bien moral, a la virtud y a la felicidad, a la ley y a la libertad, Leibniz se coloca de nuevo en la línea clásica, que viene desde la filosofía platónico-aristotélica. Adviértase en particular que metafísica y moral, ser y valor, aún no están disociados entre sí; desde Kant ocurrirá de otro modo. Y de paso apuntaremos también aquí que para Leibniz, lo mismo que para Nicolás de Cusa, Cristo es mejor guía que los filósofos para este camino de la virtud (*Disc. de mét*. § 37).

Derecho, Estado y religión

Leibniz se mueve dentro del cauce tradicional también en el terreno del derecho y de la religión.

El derecho no puede confundirse con la suma de las leyes, si no se quiere caer en el fallo de identificar derecho y fuerza. *Derecho y poder*. Las leyes, en efecto, pueden ser injustas, pero no el derecho (*Meditation sur la notion commune de la justice,* en G. Mollat, *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften. Neue Bearbeitung* [Comunicaciones a base de los escritos inéditos de Leibniz, nueva refundición], Leipzig, 1893, págs. 41s; ed. Buchenau-Cassirer, II, 511). Derecho, para Leibniz, es cuestión de validez ideal; no depende de la experiencia más de lo que dependen de ella las relaciones de los números. La ciencia del derecho no parte, consiguientemente, del mundo de los sentidos, sino que se ocupa de verdades eternas del orden de las ideas platónicas (*Juris et aequi elementa*, en Mollat, pág. 22; ed. Buchenau-Cassirer, II, 504). Se puede decir que todo cuanto Dios quiere es justo. Pero Leibniz no quiere que esta proposición se entienda en el sentido de un positivismo moral teológico, como si sólo porque Dios lo quiere fuera justo y bueno; sino al revés, Dios lo quiere por ser bueno y justo. El principio de toda moralidad y justicia no es propiamente la omnipotencia, sino la sabiduría y la bondad divinas. «La bondad tiende a alcanzar el mayor bien posible; mas para conocer esto necesita de la sabiduría, que no es otra cosa que el conocimiento del bien, así como la bondad no es otra cosa que la inclinación a proporcionar a todos el bien y evitarles el mal, siempre que el mal no sea necesario para un bien mayor o para alejar un mayor mal. Así que la sabiduría tiene su asiento en el entendimiento, y la bondad en la voluntad, y la justicia consiguientemente en ambos. El poder es algo completamente distinto» (*Méditation sur la notion commune de la justice,* en Mollat, pág. 48; ed. Buchenau-Cassirer, II, 511). Si se quisiera hacer depender la justicia exclusivamente del poder de Dios, se haría de Dios un tirano que procede según el lema: *stat pro ratione voluntas*. No tendría entonces sentido el

alabar a Dios por su justicia, pues ésta no añadiría nada al simple concepto de la acción divina, ya que en tal hipótesis, como quiera que actúe Dios y suceda la cosa, será siempre justo, por la única razón de que así ha sucedido. Más aún, no habría ya ninguna diferencia entre Dios y el diablo, pues de ser éste el señor del mundo, habría que rendirle adoración, aunque rigiera al mundo diabólicamente, porque tendría el poder divino, supuesta norma única de lo bueno (*Méditation sur la notion commune de la justice*, en Mollat, págs. 41s; ed. Buchenau-Cassirer, II, 507).

Leibniz y Hobbes. Leibniz toma siempre posición en este terreno de un modo decidido contra Hobbes. El filósofo inglés sostenía, poco más o menos, la misma tesis que Trasímaco en la *República* platónica; es justo lo que le cuadra o le viene en gusto al más fuerte. De tener razón Trasímaco, jamás sería injusto un dictamen de un tribunal supremo, ni digno de baldón un hombre malo pero poderoso. Más aún, la misma acción podría ser a la vez justa e injusta, según los jueces que le cupieran en suerte, lo que es evidentemente absurdo. En esta hipótesis se mueve enteramente Hobbes cuando asevera que Dios tiene derecho a hacerlo todo, porque es todopoderoso. La respuesta de Leibniz a esto es característica. Achacaba a Locke el adulterar la naturaleza de la verdad y del espíritu; a Hobbes le echa ahora en cara el no saber distinguir entre la cuestión de hecho y la cuestión de derecho. «Pues es preciso distinguir entre lo que puede ser y lo que debe ser. El mismo Hobbes cree, casi por el mismo título, que la verdadera *religión* es la del *Estado*. Y si conforme a ello el emperador Claudio, que por un edicto promulgó que “in libera republica crepitus atque ructus liberos esse debere” (Suetonio, cap. 32), hubiera colocado en el número de los dioses *colendos* al dios *crepitus*, se hubiera convertido éste efectivamente en un dios verdadero y digno de adoración. En ello estriba la extendida opinión de que no existe una religión verdadera y de que la religión no es sino una invención humana; lo mismo que el principio de que es justo lo que place al más fuerte no expresa otra cosa sino que en absoluto hay regla alguna segura y determinada de justicia que nos prohíba hacer impunemente lo que queramos y podamos. La traición, el asesinato, el veneno y los crueles tormentos que se hagan padecer a un inocente, todas

estas cosas serán consiguientemente justas con sólo que tengan éxito. Pero esto es en verdad trastornar el significado de las palabras» (ed. Buchenau-Cassirer, II, 508).

Una sociedad en la que el llamado derecho no es otra cosa que desfogue del poder, de la necesidad o de otras posibles exigencias de la vida, la compara Leibniz, como ya antes lo hiciera san. Agustín, en *De civ. Dei*, IV, 4, a una sociedad de bandidos (*Nouveaux essais*, I, cap. 2, § 2). No menos acentúa Leibniz contra Pufendorf, seguidor de Hobbes en este punto, «que la justicia no depende, en manera alguna, de las caprichosas leyes del gobernante, sino de las eternas leyes de la sabiduría y de la bondad; y esto vale lo mismo para los hombree que para Dios» (*Réflexions sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié en anglois, de la liberté, de la nécessité et du hazard*, § 12; ed. Erdmann, pág. 634).

Si tomamos nota de esta distinción fundamental, que late en el fondo de toda esta problemática, entre la *quaestio iuris* y la *quaestio facti*, entre lo esencial y lo contingente, entre el deber y el querer, entre lo ideal y lo real, habremos fijado una vez más la profunda diferencia que separa al racionalismo del empirismo.

Empirismo

No sería aventurado afirmar que la filosofía se hace moderna con el advenimiento del empirismo. En él se consuma, efectivamente, el corte radical con la tradición de la metafísica platónico-aristotélica que hasta Leibniz inclusive dominó en su conjunto el cuadro histórico del pensamiento occidental. Aquí ya no hay metafísica, no hay trascendencia, sobre todo no hay verdades inmutables y eternas. Esto constituye, como se ha notado más de una vez, la fundamental diferencia que separa al empirismo del racionalismo. Es cierto que la experiencia es menos consultada en este último y más en aquél. Pero esto no es más que un aspecto práctico de mínimo relieve. La principal diferencia entre ambas actitudes filosóficas está justamente en la valoración de esa experiencia. Nos referimos siempre a la experiencia sensible. Para el racionalismo la experiencia constituye sólo el material, la ocasión, es como una introducción. Ciencia y verdad tienen su propio asiento y perfección en el entendimiento y en sus conocimientos necesarios de esencia. Para el empirismo la experiencia sensible lo es todo. Ella y sólo ella decide lo que es verdad, lo que es valor, ideal, derecho, religión. Y como a dicha experiencia no se le puede señalar un término, nunca es cosa conclusa, pues el proceso mundano sigue sin cesar, no hay aquí lugar para verdades, valores e ideales eternos, necesarios, de validez universal que trasciendan los casos particulares. Todo queda relativizado, función de espacio, de tiempo, de lo humano, a veces de lo demasiado humano. El sentido adquiere la hegemonía sobre lo inteligible, lo útil sobre lo ideal, lo individuo sobre lo universal, el tiempo sobre la eternidad, el querer sobre el deber, la parte sobre el todo, el poder sobre el derecho.

El empirismo entronca con la filosofía natural del Renacimiento en su visión cuantitativo-mecanicista de la naturaleza y, en Inglaterra especialmente, con la filosofía de Bacon. Las islas británicas quedarán siempre como su propia patria. Con Hobbes, Locke y Hume alcanzará su

apogeo. Entonces refluirá su eficacia sobre el continente y tendrá aquí también consecuencias duraderas.

HOBBES

EL NATURALISMO MODERNO

«El sistema de Thomas Hobbes es el primer sistema cerrado de la filosofía de la experiencia, que, reconociendo los métodos del racionalismo continental, pero rechazando fundamentalmente su interpretación ideal, y renunciando, de un modo radical, a cualquier vinculación a valores religiosos o trascendentes, quiere conquistar y dominar metódicamente la nueva realidad que descubriera el siglo XVII» (Frischeisen-Köhler). Hobbes es un hombre profundamente impresionado por la obra de Galileo y de Descartes, en especial por su exactitud científica. Él también intenta seguir este camino, pero dando al conjunto un nuevo sentido. Descartes pone junto a la *res extensa* la *res cogitans*; Hobbes suprime tal dualismo, reduce el mismo pensamiento a la *res extensa*, y se decide, consiguientemente, por un materialismo monístico. La problemática cartesiana de la sustancia provocada por los caracteres de la *res cogitans* y de la *res extensa* es empujada hacia una nueva solución. Una solución en verdad radical; Hobbes borra de un plumazo uno de los campos en conflicto, el de la *res cogitans*. Así queda la cosa mucho más simplificada; naturalmente, demasiado simplificada.

Vida y obras

Thomas Hobbes (1588-1679) es hijo de un pastor rural inglés. Estudia en Oxford y conoce allí la filosofía escolástica, que no logra interesarle. Después mira por su existencia como preceptor doméstico de familias nobles. En viajes de acompañamiento con sus discípulos va varias veces a Francia, donde conoce la nueva cultura profana, de la que queda prendado. De nuevo en su patria, ahonda en la literatura antigua, especialmente en Tucídides. El resultado es similar al de Maquiavelo y Nietzsche: entusiasmo por las ideas de los sofistas sobre derecho natural y el poder político (*cf.* vol. I, págs. 87s). Durante su tercera estancia en París entra en contacto con el círculo del padre Mersenne, donde se admira y también se discute a Descartes, saludado por muchos como una nueva aurora. Hobbes lee las *Primeras objeciones a las meditaciones* y redacta él a su vez sus *Objeciones*, a las que también contesta Descartes (*Terceras respuestas*). Al abandonar París en 1636, después de esta tercera estancia, Hobbes lleva ya perfilado, en sus líneas principales, su sistema enciclopédico, teoría del cuerpo, del hombre y del Estado. Igualmente está ya definida para entonces su posición filosófica, materialismo, nominalismo, antropología naturalística y concepción absolutista del Estado. De 1640 a 1651 reside otra vez en París, ahora como emigrado. En las revueltas políticas de Inglaterra y Escocia, había seguido el partido realista y definido los principios del derecho natural y político de acuerdo con dicha tendencia. Ahora, en París, dice adiós a los ideales monárquicos, sosteniendo aún la soberanía absoluta y unidad del poder político, pero creyendo que ello puede alcanzarse también en un régimen democrático. Su *Leviathan* (1651) sella su abandono del partido realista. Desde este momento pasa por traidor y se siente menos seguro en el exilio que en la patria. Después de la amnistía de 1651 vuelve a Inglaterra. Cuando el pretendiente al trono, discípulo suyo otro tiempo en París, es proclamado rey con el nombre de Carlos II, Hobbes halla de nuevo el modo de introducirse en la corte.

La obra principal de Hobbes son sus *Elementa philosophiae*. De ellos apareció primero la tercera parte, *De cive* (1642); la primera, *De corpore*, salió en 1655; la segunda, *De homine*, en 1658.

Una síntesis de toda su doctrina filosófica y política se contiene en el célebre escrito *Leviathan or the matter, form and power of a Commonwealth ecclesiastical and civil* (1651). Como expresión de sus concepciones jurídicas y políticas tiene aún interés su escrito primerizo *Elements of law, natural and politic*, aparecido en 1640, que circuló primero en manuscrito y en ediciones extranjeras, y sólo en 1889 fue editado en su texto original por F. Tönnies, así como el conocido *Leviathan or the matter, form and power of a Commonwealth ecclesicastical and civil* (ingl. 1651, lat. 1668), importante también desde el punto de vista político eclesiástico.

Obras y bibliografía

Ediciones:*Thomae Hobbes opera philosophica quae latine scripsit omnia studio et labore G. Molesworth*, 5 vols., Londres, J. Bohn, 1839-1845 (reimpr. Aalen, Scientia, 1961); *The english works of Th. Hobbes*, 11 vols., ed. por W. Molesworth, Londres, Longman, 1839-1845 (reimpr. Aalen, Scientia, [2]1966; Londres, Routledge-Toemmes Press, 1992); *The elements of law: natural and politic*, ed., prefacio y notas crít. por F. Tönnies, Londres, Simpkin, Marshall, 1889 (reimpr. Londres, Frank Cass, 1969); *Leviathan*, con un ensayo de W. P. Pogson Smith, Oxford, Clarendon Press, 1909 (reimpr. ed. 1651); traducciones de M. Frischeisen-Köhler en la *Philosophische Bibliothek*, vols. 157 y 158, Leipzig, Felix Meiner (1948-1949); *Leviatán*, ed. por C. Moya y A. Escohotado, Madrid, Editora Nacional, [2]1980; *Behemoth: el largo parlamento*, trad. de A. Hermosa Andújar, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992; *Diálogos entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*, trad. y notas de J. L. Rodilla, Madrid, Tecnos, 1992; *Del ciudadano y Leviatán*, trad. de E. Tierno Galván y M. Sánchez Sarto, Madrid, Tecnos, [3]1993; *Tratado sobre el ciudadano*, ed. por J. Rodríguez Feo, Madrid, Trotta, 1999; *De cive: elementos filosóficos sobre el ciudadano*, trad. de C. Mellizo, Madrid, Alianza, 2000; *Tratado sobre el cuerpo*, trad. y notas de J. Rodríguez Feo, Madrid, Trotta, 2000.

R. HONIGSWALD, *Hobbes und die Staatsphilosophie*, Múnich, Verl. Ernstreinhardt, 1924; A. GONZÁLEZ GALLEGO, *Hobbes o la racionalización del poder*, Barcelona, Ediciones Universidad de Barcelona, 1981; E. GUISÁN, *Ética y política en Hobbes*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986; J. M. HERNÁNDEZ, *El retrato de un dios mortal: estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*, Rubí, Anthropos, 2002; A. MAIER, *Die Mechanisierung des Weltbildes im 17. Jahrhundert*, Leipzig, Meiner, 1938; R. LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, París, Vrin, 1943; A. MARTINICH, *Hobbes: a biography*,

Cambridge, Cambridge University Press, 1999; K. SCHUMANN, *Hobbes: une cronique; cheminement de sa pensée et de sa vie*, París, Vrin, 1998; R. POLIN, *Politique et philosophie chez Th. Hobbes*, París, Vrin, 1977 (ed. rev.); C. SCHMITT, *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, trad. de F. J. Conde, Granada, Comares, 2004; F. TÖNNIES, *Vida y doctrina de Tomás Hobbes*, trad. de E. Ímaz, Madrid, Alianza, 1988; H. WARRENDER, *The political philosophy of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1957, 1961; Y. CH. ZARKA, *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Barcelona, Herder, 1997.

De corpore

Materialismo. El hecho de que Hobbes ponga como portada a sus elementos de filosofía una teoría sobre el cuerpo, alojando en esta sección la lógica y la filosofía primera, nos hace ya sospechar que nos las habemos con un materialista. De ello hace en seguida clara profesión: «Filosofía es el conocimiento adquirido por recto razonamiento de los efectos o fenómenos, conocidas sus causas o generaciones, y a su vez de las generaciones que pueden darse, conocidos sus efectos […] pero efectos y fenómenos son cualidades o potencias de los cuerpos». Si, pues, la filosofía sólo se ocupa de las propiedades de los cuerpos y de su origen, no hay filosofía donde estos datos tocantes a los cuerpos estén ausentes. Por consiguiente, de la filosofía queda excluida la teología, la doctrina sobre Dios, sobre lo eterno, sobre lo increado, lo incomprehensible, pues en todo esto «nada puede conocerse de composición, división ni generación»; igualmente queda excluida «la doctrina sobre los ángeles y todas aquellas cosas que no son tenidas por cuerpos ni por afecciones de cuerpos» (*De corpore*, cap. 1). En conformidad con esto, la 2.ª parte del *De corpore*, que se presenta como fundamental o como filosofía primera, no nos da sino categorías del mundo corpóreo: lugar y tiempo, cuerpo y accidentes, causa y efecto, posibilidad y realidad, igualdad y diversidad, cantidad, proporción, recta y curva, ángulo y figura. De modo parecido su tabla de predicamentos (cap. 2, § 15). La verdadera intención de Hobbes se expresa en el prólogo al *De corpore*: mediante una precisa delimitación de conceptos, las ideas de las cosas más universales han de separarse y distinguirse unas de otras, a fin de eliminar todo lo dudoso y oscuro, es decir, se busca de nuevo una teoría categorial que ofrezca, perfectamente recortadas, las estructuras fundamentales de lo real, y ello en el mismo marco de seguridad científica y totalidad sistemática que propugnara Descartes. También Hobbes matematiza el conocimiento de la naturaleza como Galileo y Descartes.

Es curioso notar que Leibniz no hace a esto ningún reproche. Los principios matemáticos no contradicen a los materialistas, dice él

refiriéndose a Demócrito, a Epicuro y a Hobbes, y los procesos corpóreos suceden en realidad exactamente como si las malas teorías de Epicuro y Hobbes fueran verdaderas. Transcurren mecánicamente. Precisando mejor, *etiam mechanice*, no *tantum mechanice*; mecánicamente, sí, pero no sólo mecánicamente. Y aquí es donde interviene Leibniz completando aquella concepción unilateral; no basta aplicar simplemente los principios materiales de una mecánica matematizada; es preciso, además, echar mano de principios metafísicos, como lo hicieron ya Pitágoras, Platón y Aristóteles (Leibniz, ed. Gerhardt, VII, 355; IV, 559). Véanse más en detalle las razones aducidas por Leibniz (*cf. supra*, págs. 89s).

Surge espontáneamente la pregunta de cómo llegó Hobbes a su unilateral concepción materialista. Él pensó que esta concepción se desprendía del *mecanicismo* de la época. Éste hablaba constantemente de movimiento, y Hobbes creyó que debía entender este movimiento como un proceso exclusivamente corpóreo. Aunque es bien cierto que no fue así en la intención de Galileo ni de Descartes. Hobbes siente de modo materialista aun antes de consagrarse al estudio de la matemática, y justamente por ello será bueno distinguir su mecanicismo del de sus maestros. El de éstos es un mecanicismo con base ideal; el de Hobbes es, en cambio, el antiguo mecanicismo del impulso y choque ciegos, según el principio de los viejos atomistas: naturaleza igual a átomos que se entrechocan en el espacio vacío.

Sensismo. Una segunda base hay que ponerla en la concepción sensista que tiene Hobbes de la experiencia sensible. Ante la manera como describe en el *De corpore* (cap. 1, § 3), de un modo puramente psicologista, el proceso del conocimiento, prenuncio del posterior psicologismo inglés, se nos revela claramente su fundamental postura materialista: todo el mundo espiritual del pensamiento es explicado como una adición y sustracción de ideas. Pero el juntar, quitar y partir es, se nos dijo al principio, algo específicamente corpóreo. Es típica para comprender esta posición sensista la objeción que lanza Hobbes contra Descartes, según la cual del *cogito* se sigue «yo soy un pensante», pero no que «yo soy un espíritu, alma, entendimiento, razón»; el pensar es tan sólo una acto; que este acto exija una sustancia de la misma naturaleza que él no puede afirmarse, pues podría

ser también un cuerpo el que pensara. También Locke piensa así, y alcanzará el influjo de esta concepción materialista hasta el actual materialismo dialéctico. Tal lo proclama Stalin en el umbral de su *Sobre el materialismo histórico y dialéctico*: el pensamiento es un producto de la materia, del cerebro (*cf. infra*, págs. 384s). Descartes le responde: la experiencia nos testifica dos modos fundamentalmente diferentes, el de la extensión y el del pensamiento; si estos accidentes pertenecen a dos categorías enteramente diversas, no podemos adscribirlos a una misma e idéntica sustancia, ya que lo que predicamos de una sustancia no lo conocemos, razonablemente hablando, sino por los accidentes. Leibniz va con Descartes en esta concepción discriminante de dos sustancias esencialmente diversas. No sin gracia achaca a Hobbes el querer explicar la sensación por el mecanismo de una reacción elástica, como la que se da en un balón hinchado. El inglés se imagina que la materia puede recibir en sí la conciencia, lo mismo que se le imprime una determinada figura. Mas el pensamiento es de un orden enteramente diverso: «Aunque tuviera unos ojos tan penetrantes que llegaran a ver las más insignificantes partes de la estructura corpórea, no sé yo lo que con ello habríamos conseguido. No encontraría allí el origen de la percepción como no se le encuentra en un reloj cuyas piezas mecánicas se sacan afuera para hacerlas visibles, o como no se le descubre en un molino, aunque se pudiera uno pasear entre sus ruedas. Entre un molino y otras máquinas más delicadas media tan sólo una diferencia de grado. Puede bien comprenderse que la máquina nos haga las cosas más bonitas del mundo; jamás, empero, podrá darlas conscientemente» (ed. Gerhardt, III, 68).

Nominalismo. Este sensismo lleva a Hobbes también al nominalismo. Sensismo significa vinculación monística a la pura apariencia fenoménica y con ello oposición a toda metafísica, a esencias internas de las cosas, a ideas y verdades inmutables y eternas. Nos quedamos con puros fenómenos, representaciones sensibles; lo que tras de ellas pueda haber no lo sabemos. Por tanto, los conceptos no serán iluminaciones de la esencia íntima de las cosas, sino simples nombres (*nomina*) de las representaciones dadas en la sensación. Estos nombres descansan en último término en una elección

arbitraria, pero los escogemos razonablemente porque tienen en algún modo su finalidad y presentan cierto orden. De esto y nada más que de esto trata la lógica, no de leyes fijas, universales, eternas. Sus principios no tienen, por consiguiente, más valor para Hobbes que el papel moneda, que vale no más de lo que se ha convenido que valga. Este nominalismo es en buena parte el fondo doctrinal de la moderna enemistad contra la metafísica, del psicologismo y del escepticismo, tal como lo desplegará Hume y como lo sugerirá el mismo Kant. Con más aguda mirada Leibniz advierte contra Hobbes que hay efectivamente definiciones que son puramente nominales, pero también se dan definiciones reales; estas últimas no están a nuestra libre elección, y por ello no es dado combinar a voluntad cualesquiera conceptos (ed. Gerhardt, IV, 24s).

De homine

El ser sensitivo. También en la antropología de Hobbes domina el materialismo. El hombre es cuerpo; entendimiento y razón no rebasan el sentido y, por tanto, entre hombre y animal sólo hay diferencia de grado; su obrar es un juego de fuerzas y estímulos sensibles y reacciones de los sentidos. El hombre no es libre. Es un prisionero del mecanismo de sus sentidos, como lo es el animal.

Moral. Damos nuestro asentimiento y aprobación a lo que se nos representa como agradable en las sensaciones, y desaprobamos lo que nos desagrada. El obrar del hombre que considera la moral es, por tanto, propiamente un proceso físico. Para llamarlo con su nombre diremos que la utilidad y el egoísmo son las palabras clave de toda valoración.

Ciencia. La misma ciencia tiene su más alto valor en el hecho de que podemos por medio de ella prever y calcular, y utilizarla para nuestro provecho en las necesidades y el progreso de la vida. Ya Bacon había dicho: «Saber es poder». Hobbes comparte de lleno esta concepción utilitarista de la ciencia. Se nos queda ya muy atrás la contemplación de la verdad por amor de la verdad misma, que Aristóteles puso como distintivo del hombre libre.

Religión. Parte del tema del hombre es la religión, de la que se trata en el cap. 14. Hobbes habla de ella como cuadra a un inglés que tiene ante los ojos la tradición y las formas en uso, aunque personalmente no crea; emplea las expresiones tradicionales de existencia y adoración de Dios, piedad, fe, esperanza y amor, oración y culto. Ya en el cap. 1 había dicho que en lo que toca a la creación del mundo y del hombre queremos creer «lo que hemos aprendido en la santa ley de Moisés». Todo esto no armoniza bien con su materialismo. El verdadero pensamiento de Hobbes en este punto se nos hace patente cuando, llegando a tratar el tema, entrega al hombre atado de

pies y manos a la voluntad del Estado; «la religión no es filosofía, sino ley del Estado» (*De homine*, cap. 14, § 4), es decir, que no existe una verdadera religión, como Leibniz le objeta. Aquí, y no en Kant, es donde se pronuncia por primera vez la sentencia: «Si se alcanza la ciencia, se elimina la fe» (*ibid.*). Y aquí también tenemos ya la consecuencia, hecha tesis, de que la religión es «solo» cuestión de fe. En Kant y después de Kant, dicha tesis ejercerá su influjo destructivo.

De cive

Lo que Hobbes piensa sobre el hombre nos lo da a plena luz su doctrina sobre el Estado. Nos referimos a su célebre teoría del estado primitivo de naturaleza y del contrato social político. Con dicha teoría en la mano, sean históricos o ficticios sus elementos, se quiere dar una interpretación teórica de lo que llamamos Estado.

Estado primitivo natural. En el estado primitivo de naturaleza (*De cive*, cap. 1) los hombres se conducían unos con otros igual que animales. En dicho estado imperaban los instintos naturales (*cupiditas naturalis*): «La naturaleza ha dado a cada uno derecho a todo, es decir, en el puro estado natural, o antes de que los hombres se concertaran unos con otros con ninguna clase de tratados, le era a cada cual permitido hacer cuanto quisiera y contra quien quisiera, y tomar en posesión, usar y gozar lo que quisiera y pudiera. […] Este es el sentido del principio: "La naturaleza lo ha dado todo a todos". De ahí se deduce que en el estado primitivo natural la utilidad es la medida de todo derecho. […] Por consiguiente, todos los hombres son iguales por naturaleza». Al poder cada uno de estos iguales codiciar a su gusto, tenía necesariamente que estar siempre en guardia frente a todos los demás. Es bien patente que a la larga tal estado de cosas no resulta confortable ni práctico; «pues los efectivos resultados de tal derecho ilimitado son casi los mismos que si no existiera ningún derecho». Cada cual sería aquí su propio juez. El estado natural, así descrito, equivaldría de hecho a la guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*). Es exactamente la ideología del poder y el individualismo que propugnó la sofística (*cf*. vol. I, págs. 84s). No en vano Hobbes se había entregado al estudio de Tucídides, entusiasta de las ideas políticas de los sofistas. Verdad es que Hobbes habla, aun en el estado natural, de un «pecado contra Dios, o de una trasgresión de la ley natural» (*De cive*, cap. 1, § 10, nota). Pero de su definición de la recta razón (*De cive*, cap. 2, § 1, nota) se deduce que allí no se trata más que de las rectas consecuencias en orden al egoísmo individual.

En los capítulos 2 y 3 hay una serie de prescripciones de la ley natural, como la paz, la fidelidad a los contratos, la probidad, la gratitud, la humanidad; pero a la postre, lo que cuenta en estos deberes para con los demás es que todo esto es necesario para la conservación de la propia vida (*De cive*, cap. 2, § 1, nota), es decir, que se vuelve al egoísmo. El no parar mientes en esa conexión, orientada al propio sujeto, sería el pecado contra Dios o contra la ley natural. Kant distingue un amor propio natural y otro racional. El primero es la mera satisfacción de las inclinaciones; el segundo mira a la conformidad con la ley moral, que difiere esencialmente del mundo de los instintos naturales (*Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, pág. 50, ed. original). Hobbes es ciego para esta distinción valorativa. Para él no hay más que impulsos naturales y en ellos se agota toda ética y todo derecho.

Contrato social. En las condiciones imposibles del estado natural primitivo, los hombres proceden a eliminar sus inconvenientes. Concluyen el llamado contrato social político. Se hace cesión de los derechos naturales personales y se crea por libre convención de los individuos un orden, un derecho, una costumbre y una moralidad. Es la comunidad o el Estado. Así queda ahora salvaguardada la paz. Cada uno limita su libre capricho para crear un margen de libertad para todos. Todavía en Kant descansa la concepción del derecho y del Estado sobre esta teoría (de Hobbes). Para que tal operación tenga sentido y éxito, es preciso que los derechos naturales cedidos nunca puedan ser recuperados. El Estado debe ser omnipotente y tener poder para determinarlo absolutamente todo por sí. Los investidos del máximo poder estatal no están sometidos a nadie en fuerza de contrato alguno «y de ahí se sigue que no pueden hacer injuria a ciudadano alguno» (*De cive,* cap. 7, § 14). El Estado es soberano absoluto respecto de todos sus subordinados. Y no sólo eso. Es la única fuente del derecho, de la moral y aun de la religión. Nada de libertad de conciencia. Hobbes dirige sus tiros con especial encono contra las Iglesias. Toda política de libertad de conciencia y de respeto para los intereses religiosos lleva siempre a la desintegración en el seno del Estado. No se trata aquí de verdad, de derecho y religión, sino únicamente de apetencia de poder de los hombres. «Por ello otorgo aquí al poder

supremo del Estado el derecho de decidir si determinadas doctrinas son incompatibles con la obediencia de los ciudadanos o no, y en caso afirmativo prohibir su difusión» (*De cive*, cap. 6). Como se ve, Hobbes mide las cosas con su propio rasero y así se explica que no vea en sus conciudadanos otros móviles de conducta que el provecho y el dominio.

Sentido del Estado. Arbitrariedad total. Con esto, el Estado de Hobbes viene a ser un hacinamiento de poder resultante del egoísmo colectivo. En el caso de varios Estados rige aún la situación del Estado natural primitivo, sólo que ahora se apellida soberanía. Desde Francia, que produjo a un Bodino, padre del concepto de soberanía, y que en el tiempo que allí permaneció nuestro filósofo llevaba la dirección cultural del Renacimiento, Hobbes pudo traerse a casa una visión inmediata del Estado civil autónomo. Su temperamento frío, sobrio, le hizo ver al punto que para estos Estados soberanos la guerra de todos contra todos continuaba siendo una ley natural. Y esta guerra será eterna, pues en las relaciones de los Estados entre sí seguirá en vigor el adagio: *Homo homini lupus*. Hobbes lleva las consecuencias de su materialismo y su mecanicismo al terreno de la filosofía política. La utilidad y el apetito de mando son los determinantes exclusivos del ser de la comunidad. En la filosofía de la naturaleza eran el impulso mecánico y el choque. Y lo mismo que allí brillaban por su ausencia las verdades eternas, así aquí las normas fijas e inmutables. Si en este naturalismo todavía se habla de «derecho» natural, es ello al modo de los sofistas; debería más bien apellidarse «brutalidad» natural. Es sintomático el papel del animal en las varias ejemplificaciones de las condiciones políticas; en Hobbes es el lobo; en Maquiavelo, el león y la zorra; en Nietzsche, el animal jefe (*Führertier*); en Spengler, el ave de rapiña que anida solitaria; en Theodor Lessing, el mono rapaz. En el *Leviathan* (cap. 20), Hobbes declara que la diferencia entre un Estado nacido de la conquista y otro emanado de un pacto está sólo en que «los ciudadanos se someten en este último por el temor mutuo, y en el primero por el temor a uno solo; en ambos es el temor el que está en la base». En eso queda todo. Las palabras «derecho» y «Estado» son una buena

cobertura de la realidad de fondo, sólo patente para aquel que piensa un poco y no se deja hechizar por las palabras.

La teoría del contrato social no es tan inocua como a primera vista pudiera parecer. Implica toda una concepción del sentido y la esencia del Estado, que presupone y reconoce el individualismo sin freno de la *cupiditas naturalis*. Después de prohibirse dicho individualismo en pequeño, para el particular, se le da otra vez entrada para el conjunto comunitario y para el Estado, y aun se lo organiza ahora en grande. Ya puede el Estado o la mayoría hacer lo que le venga en gusto sin otro límite que su poder. Al hombre colectivo le es lícito juzgarlo y dirimirlo todo como bien le plazca. El hombre vuelve a ser la medida de las cosas.

El *φύσει de Aristóteles*. El hombre de Hobbes nada encuentra ante sí; ningún orden o ley esencial que se le imponga. El entrar en sociedad no es algo que le cuadra «por naturaleza», como afirmó Aristóteles. Se cae en la cuenta del desorden y la injusticia que reinan entre los hombres y se habla de ello acaloradamente sólo cuando los demás hacen lo que uno mismo está harto de hacer. Lo que ocurre es que no se reconoce en realidad ningún orden natural y se erige en única norma el capricho. Cierto es que el pensador griego tampoco pasa por alto la realidad del capricho y arbitrariedad en el Estado; pero, en sus rasgos esenciales, el Estado y la sociedad es para él algo impuesto al hombre por la naturaleza, φύσει; lo que equivale a decir que por encima y anteriormente a todo capricho individual, se da para el hombre un orden ideal que determina los rasgos esenciales de toda sociedad y lo que debe estar a cubierto de la arbitrariedad, para la cual, no obstante, queda aún un espacio holgado. Y sobre todo, el Estado es algo moral. Si es verdad que el bienestar de los ciudadanos ha de ser una de las tareas del Estado, no se tomarán como base las apetencias naturales y la fuerza material, sino lo realmente justo. En ello consiste el derecho. Es bien de notar que nada más comenzar su tratado *De cive*, Hobbes polemiza ya contra Aristóteles (cap. 1, § 2). En ello manifiesta claramente que es incapaz de ver otros factores determinantes en la agregación social humana fuera de la utilidad y el poder. Sólo por la utilidad y la ambición, razona él, se reúnen los hombres; en ningún caso es el hombre un ser por naturaleza social. Hobbes ve sólo partes y sumas,

agregados casuales, nunca totalidades formadas. Piensa de manera atomista, aun en este terreno de la filosofía política. Dios crea sólo individuos, no naciones, dice Spinoza, siguiendo en esto a Hobbes.

Hobbes y Leibniz. Como Hobbes no comprendió a Aristóteles, tampoco le hubiera resultado inteligible el lenguaje de Leibniz cuando, apuntando a algo muy superior al poder del más fuerte, habla «del derecho de las almas dotadas de razón, por naturaleza e inalienablemente libres, es decir, del derecho de Dios, que es el supremo señor de los cuerpos y de las almas, bajo el cual los señores son conciudadanos de sus esclavos y éstos gozan en el reino de Dios, lo mismo que aquéllos, del derecho de ciudadanía» (Leibniz, *Méditation sur la notion commune de la justice*, en Mollat, pág. 68; ed. Buchenau-Cassirer, II, 516). Esta ceguera para el valor de lo específicamente humano es típica en Hobbes. Pero tenía que ser así después de suscribir el materialismo y el mecanicismo y de ver en lo material y lo mecánico no una parte sola de la verdad, sino toda la verdad.

Hobbes y Kant. Una mención de Kant ayudará también a valorar a Hobbes. En la sección segunda del escrito *Sobre el dicho corriente: Esto puede ser justo en teoría, pero no vale para la práctica*, Kant rebate expresamente a Hobbes (*De la relación entre teoría y práctica en el derecho estatal*). Si bien Kant entiende allí una soberanía estatal sin límites, y se pronuncia contra todo derecho de resistencia basado en el derecho natural, y a la pregunta: «¿Qué hacer si un pueblo, ante una determinada manera de gobierno, ve con gran probabilidad peligrar su felicidad?», lacónicamente responde: «Nada le queda sino obedecer», sin embargo, reprueba la afirmación de Hobbes de que la autoridad suprema, el Estado, no ha quedado obligado ante el pueblo en virtud del contrato primero, y por ello no hace injuria al ciudadano cuando dispone de él a su gusto. Así, en toda su generalidad, el principio le parece monstruoso. El ciudadano sumiso debe, al menos, poder suponer que «su señor no le quiere hacer injusticia» (Kant, *Werke*, ed. de la Academia, vol. VIII, págs. 303s). Este poder suponer es todavía muy poco, pero es ya una apertura para el principio del derecho y de la libertad.

Adversarios de Hobbes. Los platónicos de Cambridge

El radicalismo unilateral de Hobbes no pudo menos de levantar una fuerte reacción en contra. En Inglaterra se formó contra él un frente de acusado tono idealista, la llamada escuela de Cambridge (*Cambridge Platonists*), que representaba un nuevo platonismo, fuertemente matizado a la par de influjos místicos y cartesianos.

El más destacado entre estos platónicos de Cambridge fue *Ralph Cudworth* (1617-1688). Leibniz se ocupó en varias ocasiones de su *vis plastica*, especie de factor formal, que introducía en la naciente ciencia física el momento teleológico de la idea platónica, de la ἐντελέχεια aristotélica y de las razones seminales estoicas, con vistas a superar así el mecanicismo. Lo que más combate Cudworth es el ateísmo de Hobbes. En la ética defiende una fundamentación *a priori* de valores para salvar la específica esencia y la dignidad de lo moral frente a la degradación introducida por el eudemonismo de la *cupiditas naturalis*. La moralidad no puede reducirse a una naturaleza mirada desde un ángulo naturalístico, sino que ha de apoyarse en las ideas existentes en la mente de Dios. El espíritu humano participa de ellas por una disposición natural suya primitiva, apriórica. Las verdades de orden moral tienen, por ello, validez tan universal como los enunciados de la ciencia matemática.

Otros representantes de la escuela de Cambridge son Samuel Parker (1640-1688), Henry More (1614-1687) y John Smith (1618-1652).

Bibliografía

E. CASSIRER, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, trad. de A. Bixio, Buenos Aires, Emecé, 1951; L. GYSI, *Platonism and cartesianism in the works of Ralph Cudworth*, Berna, Lang, 1962; G. VON HERTLING, *John Locke und die Schule von Cambridge*, Friburgo, Herder, 1892; F. J. POWICKE, *The Cambridge platonists: a study*, Londres, Dent, 1926 (reimpr. Hildesheim, Olms. 1970).

Locke

Filosofía inglesa

Si damos a Locke el apelativo de «el» filósofo inglés, lo hacemos pensando en que su *Ensayo sobre el entendimiento humano* es el libro clásico del empirismo inglés, y que los rasgos característicos de su filosofía son también los rasgos del carácter nacional inglés. Es decir, su juicio inteligente, equilibrado, enemigo de todo extremismo, su sentido realista, sobrio y rico, su feliz síntesis de conservadurismo y progresismo, su liberalismo, su tolerancia y su sentido práctico de la vida. Hobbes resultó chocante y molesto; Locke también esgrime la crítica, pero sin intención de herir. Su obra podría cobijarse bajo la fórmula: consolidación por la crítica y preparación para un ulterior avance.

Vida

John Locke (1632-1704) presenta, en el curso externo de su vida, ciertos parecidos con Hobbes. Como éste, estudia en Oxford, conoce allí la escolástica, que tampoco le satisface; ejerce igualmente el cargo de preceptor en casas nobles, visita con esta ocasión Francia (1671); entra allí en contacto con los círculos eruditos y se entusiasma con la claridad y paso seguro de la ciencia de Descartes, aunque rechazará la filosofía de éste con sus ideas innatas y su especial concepción de los cuerpos. Quien ejercerá en Locke un influjo más determinante es Gassendi, con su círculo. Locke estudia las obras de Gassendi, pero el acceso a su filosofía se lo debe propiamente a François Bernier, principal representante del gassendismo a la muerte del maestro. Según Aaron ha demostrado, Locke estuvo en contacto personal con Bernier durante una larga estancia en París. De 1675 a 1679 vive efectivamente en Francia. Entre 1683 y 1689 permanece como emigrado en Holanda. Al subir al trono inglés Guillermo de Orange en 1689, puede también Locke volver a la patria.

Obras

La principal obra de Locke es *Essay concerning human understanding* (1690); trad. cast.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 2 vols., ed. por S. Rábade y M.ª E. García, Madrid, Editora Nacional, 1980; *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. de E. O'Gorman, México, FCE, [2]1999. Otras obras importantes son: los ocho *Essays on the Law of Nature*, de fecha muy temprana (*ca*. 1660), en los que su descubridor W. von Leyden quería ver el fundamento común de la filosofía teorética y política de Locke (*Ensayos sobre la ley natural*, ed. crít. por I. Ruiz-Gallardón García de la Rasilla, Madrid, Universidad Complutense-Centro de Estudios Superiores Sociales y Jurídicos Ramón Carande, 1998); *A letter concerning toleration*, Londres, Churchill, 1689 (*Carta sobre la tolerancia*, ed. por P. Bravo Gala, Madrid, Tecnos, [2]1991, y *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, trad. de C. Mellizo, Madrid, Alianza, 1999). *Two treatises of government*, 1690 (*Dos ensayos sobre el gobierno civil*, trad. de F. Giménez Gracia, Madrid, Espasa-Calpe, 1991); *Some thoughts concerning education*, 1963 (*Pensamientos sobre la educación*, trad. R. Lasaleta, Madrid, Akal, 1986); *The reasonableness of christianity as delivered in the Scriptures*, 1695 (*La racionalidad del cristianismo*, Madrid, Paulinas, 1977).

Ediciones: *The works of J. Locke*, 10 vols., Londres, Tegg, 1823 (reimpr. Aalen, Scientia Verl., 1963); *The Clarendon edition of the works*, ed. por P. H. Nidditch y otros, Oxford, Clarendon Press, 1975s; *An essay concerning human understanding*, 2 vols., ed. por A. C. Fraser, 2 vols., Oxford, 1894 (nueva ed. Nueva York, Dover, 1959). *Essays on the law of nature*, texto lat., trad., introd. y notas de W. von Leyden, Oxford, Oxford University Press, 1954; *Two treatises of government*, ed. crít. e introd. por P. Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1960 (ed. de estudio, Cambridge, Cambridge University Press, 1996). Otras obras en cast.: *Ensayo sobre el gobierno civil*, trad. de A. Lázaro Ros, Madrid, Aguilar, 1990; *La conducta del entendimiento y otros ensayos póstumos*, trad. y notas de Á. M. Lorenzo Rodríguez, Barcelona-Madrid, Anthropos-

Ministerio de Educación y Ciencia, 1992 (ed. bilingüe); *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, trad. y notas de C. Mellizo, Madrid, Alianza, 2000.

Bibliografía

E. GARCÍA SÁNCHEZ, *John Locke (1632-1704)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995; A. GONZÁLEZ, «Locke, política y epistemología», en J. M. BERMUDO (ed.), *Los filósofos y sus filosofías*, Barcelona, Vicens-Vives, 1983, págs. 195-222; J. W. GOUGH, *John Locke's political philosophy*, Oxford, Clarendon Press, [2]1973; A. KLEMMT, *John Locke. Theoretische Philosophie*, Meisenheim am Glan, Hain, 1952; J. M. LASALLE RUIZ, *John Locke y los fundamentos modernos de la propiedad*, Madrid, Dykinson, 2001; W. VON LEYDEN, «Locke and natural law», en *Philosophy* 31, 1956, págs. 23-35; R. POLIN, *La politique morale de John Locke*, París, PUF, 1960; R. REININGER, *Locke, Berkeley, Hume*, Múnich, Reinhardt, 1922 (reimpr. Nendeln-Liechtenstein, Kraus Reprint, 1973); J. I. SOLAR CAYÓN, *La teoría de la tolerancia en John Locke*, Madrid, Dykinson, 1996 (biblio.); R. SPECHT, *John Locke*, Múnich, Beck, 1989; A. TELLKAMP, *Verhältnis J. Lockes zur Scholastik*, Münster, Aschendorff, 1927; J. W. YOLTON, *A Locke dictionary*, Oxford, Blackwell, 1993.

Ensayo sobre el entendimiento humano

En su *Ensayo sobre el entendimiento humano* Locke aborda ex profeso la problemática del conocimiento desencadenada por la duda cartesiana y pone en marcha la gran contienda en torno a los fundamentos, certeza y extensión del conocimiento humano, que imprime su sello a toda la especulación de los siglos XVII y XVIII. Leibniz responde en 1704 con sus *Nouveaux essais*; Berkeley escribe en 1709 su *Treatise concerning the principies of human knowledge*; en 1748 aparece la obra de Hume *An enquiry concerning human understanding*, y en 1781 Kant intenta resolver definitivamente el problema con su *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica de la razón pura).

Origen del conocimiento. El primer problema que se plantea Locke es el origen de nuestro conocimiento. *¿Ideas innatas?* Su tesis es: no existen ideas innatas en nuestra mente, ni en el orden teorético ni en el orden práctico (moral). A la demostración de esta tesis consagra por entero el primer libro de su *Ensayo* y el primer capítulo del segundo. Si hubiera ideas innatas, las tendrían también los niños; y no las tienen, sino que hay que sugerírselas por primera vez. Cosa no siempre de fácil éxito, pues se dan adultos que no han llegado a familiarizarse, por ejemplo, con los principios lógicos de contradicción y de identidad. Ni siquiera el concepto de Dios lo hallamos universalmente poseído; pueblos hay que ninguna idea tienen de Dios. Y lo mismo puede decirse de los principios éticos. Presenciamos la más abigarrada diversidad en todo esto. Y donde efectivamente se da una conformidad universal entre los hombres, puede muy bien explicarse por haber prevalecido de hecho y haberse impuesto las opiniones de algunos. Ya vimos lo que Leibniz respondió a esto (*cf. supra*, págs. 104s).

En favor de la experiencia. Locke se decide por la posición contraria: «Hagamos cuenta (*let us suppose*) que la mente es, como decimos, un papel en blanco, limpio de todo signo (*characters*), sin idea alguna; ¿cómo llega a

proveerse de ellas?» (II, 1, 2). Y responde: exclusivamente por medio de la experiencia. Esta experiencia es doble, la experiencia del sentido externo y la del sentido interno. La externa pasa por los órganos sensibles del cuerpo y se llama *sensación*; la interna es autopercepción y se llama *reflexión*, por ejemplo, percepción del acto de ver, del sentimiento, de la pasión, etcétera. La reflexión presupone la sensación, con lo que se refuerza el principio general de que cuanto hay en la mente tiene que provenir del sentido. Cuál sea el alcance pleno de la afirmación capital de que todos los contenidos de la mente tienen su origen en la experiencia, lo veremos en seguida cuando Locke nos detalle el proceso de formación de nuestras «ideas».

Teoría de la idea

La idea constituye el objeto del segundo libro del *Ensayo*, aunque también en otros contextos Locke habla incesantemente de las ideas, y aun se excusa (I, 1, 8) del frecuente uso de este vocablo.

Concepto de idea. Desde luego para él es el término más adecuado para designar «lo que constituye en nuestra mente el objeto del entendimiento» y comprende, por tanto, todo aquello «que se entiende por fantasma, noción, especie, o cualquiera otra cosa en que puede emplearse la mente al pensar». Bien pronto advertimos que la idea inglesa no es ya la idea platónica; pero no vemos gran cosa más. Con mayor exactitud en II, 8, 7s, se distingue la idea, como contenido de conciencia, del objeto pensado y de las cualidades de este objeto que tienen la virtud de producir en nosotros aquellos contenidos mentales: «Todo cuanto la mente percibe en sí misma o es objeto inmediato de percepción, de pensamiento o de entendimiento, a todo esto llamo yo idea; y a la virtud de producir en nuestra mente una idea la llamo yo cualidad (*quality*) del sujeto en el que aquella virtud reside». Locke también designa a veces aquella cualidad objetiva con el nombre de idea, lo que significaría que la idea está en las cosas mismas, pero expresamente nos advierte que entonces designa *per metonymiam* la causa por el efecto. En realidad, las ideas son para él sólo sensaciones y percepciones de nuestra mente, en la cual exclusivamente se encuentran. Y más en particular nos dirá que no hay que pensar, como muchos hacen, que las ideas «son exactamente las imágenes y copias de algo inherente en el sujeto [léase objeto externo, que es el sujeto de las cualidades], cuando la mayor parte de las ideas de sensación no son en nuestra mente más imagen de algo existente fuera de nosotros que lo son de nuestras ideas los nombres que las significan (*stand for them*), aunque al oírlos son aptos para excitar en nosotros esas ideas».

Pronto oiremos algo más preciso sobre la conformidad y no conformidad de nuestras ideas con sus objetos o, lo que es lo mismo, sobre

la objetividad y subjetividad de la mente humana, cuando Locke pase a investigar el valor de verdad de las ideas. Con todo, una cosa es dado ya fijar aquí, a saber, el declarado tono sensista de la gnoseología de Locke. Distingue entendimiento y sentido, pero no esencialmente, sino en cuanto al grado. No hay una actividad intelectual «pura», originaria. Nos lo evidencia el modo en que Locke divide los contenidos de la mente y concibe su origen.

Ideas simples e ideas complejas. Nuestro filósofo se embarca en una detalladísima anatomía y fisiología de la mente humana (II, 2s). Distingue dos tipos fundamentales de representaciones: ideas simples (*simple ideas*) e ideas compuestas o complejas (*complex ideas*).

Las *ideas simples* se dividen a su vez en cuatro grupos:

1.º ideas que vienen a la conciencia a través de un único sentido, como colores, sonidos, olores, gustos, sensaciones táctiles (calor, frío y especialmente solidez, resistencia, lo que es imprescindible para la percepción de un cuerpo y en lo que no reparó Descartes).

2.º ideas a base de la actividad de más de un sentido, como las ideas de extensión corpórea, figura, movimiento y reposo, en que cooperan vista y tacto

3.º ideas a base de la introspección, como pensar, querer, recordar, distinguir, deducir, juzgar, saber, creer.

4.º ideas a base de percepciones sensibles y, simultáneamente, de introspección, como alegría o placer, dolor o disgusto, fuerza, existencia, unidad, sucesión temporal. Estas ideas simples constituyen el material total de nuestro saber. Ya puede el hombre elevarse sobre las estrellas y fantasear cuanto quiera; allí no habrá sino combinaciones hasta el infinito del material elemental de las ideas simples. Quien no quiera creerlo que piense, dice Locke, en el sinnúmero de combinaciones que se pueden formar con las solas 24 letras del alfabeto, o en las infinitas posibilidades a que dan lugar las

diversas combinaciones de las ideas de número y de espacio (II, 7, 10). Junto a las simples se dan, pues, las ideas complejas.

La *idea compleja* no es algo creativamente nuevo. El entendimiento no tiene poder para inventar «una sola idea», tan sólo le es dado modelar y transformar (II, 2, 2). No hay νοῦς ποιητικός con una espontaneidad *inmixta*. Se mantiene la tesis de que todo procede de la experiencia, de que las ideas se realizan mediante la repetición y la comparación del material ya existente o de nuevo afluyente (*ibid*.). Naturalmente, el recuerdo desempeña en este proceso un papel muy importante, y Locke habla expresamente de la memoria y de la atención (II, 10).

La abstracción. Pero lo más importante en la formación de nuevas ideas es la abstracción, ya que de esta actividad mental derivan las ideas universales (*general ideas*). Dicha abstracción consiste «en separarlas [la idea o determinado conjunto de ideas] de todas las otras ideas que la acompañan en su existencia real» (II, 12, 1). Nos sería imposible, dice Locke, designar con sus propios nombres todas las posibles combinaciones; desbordaría totalmente nuestra capacidad. Por ello la mente realiza aquella generalización mediante la cual «las ideas tomadas de los seres particulares se hacen representativas generales de todos los de la misma especie y sus nombres son nombres generales, aplicables a cualquier cosa que exista conforme a tales ideas abstractas». Con estas «desnudas apariencias bien determinadas en la mente» (*precise naked appearances in the mind*) y con sus nombres pueden ya clasificarse y denominarse las cosas, según que cada una de ellas se conforme o no con aquellos modelos. «Así, habiendo sido observado hoy el mismo color en el yeso o en la nieve que la mente ayer recibió de la leche, considera que aquella apariencia sola lo hace representativo para todos los de ese género, y habiéndole dado el nombre de "blancura", con tal sonido significa la misma cualidad dondequiera que se pueda imaginar o encontrar, y de este modo se hacen universales, tanto las ideas como los términos» (II, 11, 9).

Es bien del caso trazar la línea de separación entre esta abstracción del moderno empirismo y la abstracción de la filosofía aristotélico-escolástica.

La última es auténtica captación de esencia, trasciende siempre la experiencia sensible apoyada únicamente en la inducción y trata de alumbrar intuiciones universales metafísicas. La abstracción de Locke, por el contrario, se contrae conscientemente a los límites de la «pura apariencia», es en definitiva una mera función simplificadora de imágenes y nombres, de escueto alcance psicologista, y no tiene tras de sí metafísica alguna de esencias. Es muy significativo que Locke no tenga criterio objetivo alguno que darnos, con el que sepamos qué es lo que en aquella operación abstractiva ha de retenerse como esencial en el objeto y qué hemos de desatender. La advertencia de que hemos de prescindir «de todas las otras existencias y circunstancias del ser real, como tiempo, lugar o cualesquiera otras ideas concomitantes» (*ibid.*) nada aporta para una propia determinación de esencia. Por lo general, Locke tiene sólo en cuenta el momento psicológico-económico de la simplificación. En ello hay que ver una neta renuncia a la metafísica. Encontraremos en él todavía problemas metafísicos cuando trate sobre cuestiones como la de la coexistencia, la de la sustancia y la de la existencia real; cuestiones que le saldrán al paso al analizar nuestro mundo representativo. Pero su teoría de la abstracción prepara ya evidentemente el terreno para el psicologismo y la psicología asociacionista de Hume, que no mirará ya más que a los contenidos subjetivos de las ideas y a sus movimientos, dejando a un lado lo representado, los contenidos objetivos, todo lo que signifique trascendencia respecto a la mente, y se contentará con su nominalismo.

No es difícil dar con el motivo originario de esta nueva posición. Constituye un paralelo gnoseológico con el atomismo naturalista moderno, especialmente el de Gassendi. Son visibles a este respecto los influjos que Locke recibió en París. Locke compara expresamente la formación de nuestras ideas en nuestra mente con los movimientos de los átomos. «Pareciéndose mucho el dominio del hombre en este pequeño mundo de su propio conocimiento al que ejerce en el gran mundo de las cosas visibles, en el cual su poder, bien que empleado con arte y astucia, no va más allá de componer y dividir los materiales ya hechos y al alcance de su mano; pero no es capaz de nada en orden a hacer la más mínima partícula de nueva materia o a destruir un átomo de lo que está ya en la existencia» (II, 2, 2;

también II, 12, 1). Con razón J. Stuart Mill llamará a este proceder de la psicología asociacionista con el nombre de «química mental» (*mental chemistry*). Para los atomistas, la naturaleza se reduce a átomos que se mueven en el espacio vacío. Para la psicología asociacionista el espíritu viene a ser un conjunto de ideas simples que se mueven en el cerebro. No hay lugar aquí para totalidades formadas, para formas fijas eternas, ni para enunciados necesarios. Comprendemos bien que Leibniz haya acusado a los ingleses de falsear la naturaleza del espíritu y de la verdad.

Categorías. Percibiremos, sin embargo, resonancias de la tradición lógico-ontológica en las tres secciones en que Locke divide las ideas complejas: *modos, sustancias, relaciones*. Son, en efecto, una reminiscencia de las viejas categorías. Pero pronto vamos a ver a qué quedan reducidas.

Modos. Los modos siguen significando estados, propiedades o afecciones, que se hallan en un soporte o sujeto; vienen a ser los antiguos accidentes. Presuponen las sustancias, cosas que existen por sí mismas sin inherir en otras, y sirven, por el contrario, de soporte a otra cosa.

Sustancias. Locke habla aún de sustancias; pero sobre este punto tan típicamente metafísico vierte en seguida su crítica escéptica. «Sustancia y accidente son de escasa utilidad en filosofía. […] De la sustancia no tenemos una idea de lo que *es*, sino sólo una idea confusa, oscura, de lo que *hace*» (II, 13, 19). Preguntaron en cierta ocasión a un indio quién llevaba a cuestas la tierra; respondió que un elefante, y éste a su vez sería llevado a cuestas por una gigante tortuga; al preguntársele aún sobre qué cabalgaría esta inmensa tortuga, respondió: sobre alguna otra cosa, no sé cuál. Si hubiera dicho «sustancia», añade Locke, hubiese sido lo mismo (II, 23, 2), es decir, sobre la sustancia estamos en perfecta oscuridad (*perfectly ignorant of it*). No hay aquí, propiamente hablando, continúa él, más que una coexistencia de varias ideas simples que nos hemos acostumbrado a ver juntas con determinada unión en las que llamamos cosas, como en un caballo o en una piedra, y a las cuales ideas simples, así unidas, suponemos después un soporte, por lo demás desconocido por nosotros (II, 23, 4). Así

quedan fijados ahora los términos del problema. Locke lo abordará más de lleno al tratar de la coexistencia y veremos entonces qué poco nos queda.

Relación. La tercera clase de ideas complejas que establece Locke es la relación, es decir, conexiones de unas ideas con otras. Esta categoría «no está comprendida en la existencia real de las cosas, sino que constituye algo extraño y añadido» (II, 25, 8); porque la relación puede cambiarse sin que cambie el sujeto de ella, el *relatum*. El mismo Cayo que se designa hoy como padre, no lo será mañana si su hijo muere, y consiguientemente la relación es una manera de consideración y de denominación, un *ens rationis*, como dijeron los escolásticos, si bien con un *fundamentum in re (ibid.)*. También fue esto doctrina escolástica.

Esencia, función y valor del conocimiento

Esencia del conocimiento. Los pasajes en que Locke define nuestro conocimiento (intelectual) son por demás reveladores. «Nuestra mente, en sus pensamientos y razonamientos, no tiene otro objeto inmediato que sus propias ideas» (IV, 1, 1). «El conocimiento, pues, me parece a mí no ser otra cosa que la percepción de la conexión y conveniencia o desacuerdo y repugnancia de algunas de nuestras ideas. En esto sólo consiste» («perception of the connection and agreement, or disagreement and repugnancy of any of our ideas. In this alone it consists»; IV, 1, 2). Es un ocuparse la mente con sus propias ideas. Esa conexión o conveniencia (*agreement*) puede ser cuádruple, a saber: de identidad o de distinción, de relación, de coexistencia o de necesaria conexión, y finalmente de existencia real.

Identidad. La percepción de la identidad es la primera actividad de nuestra mente. Sin ella no se daría en general ningún conocer. La idea de «blanco» significa blanco y no negro; «triángulo» significa triángulo y no círculo, y así en lo demás.

Relación. El conocimiento de la relación nos hace avanzar. Es un saber positivo, en el que captamos y representamos ulteriores conexiones de las ideas entre sí.

Coexistencia. Pero el momento difícil del proceso cognoscitivo va ligado a la tercera forma de conveniencia (*agreement*), la coexistencia. Está implicado en ello el problema de la sustancia y, en objetiva conexión con él, el problema de la formación de las leyes, pues la idea de la cosa, oro por ejemplo, no nos da, según Locke, más que la suma total de una serie de ideas, como un cuerpo de determinado peso, fusibilidad, amarillo, maleabilidad, solubilidad en el agua regia (IV, 1, 6). En seguida se subraya que no es posible sino con muchas limitaciones fijar tales conexiones. «La

razón de ello está en que las ideas simples de las que se hacen nuestras ideas complejas de las sustancias son tales, en su mayor parte, que no presentan en su propia naturaleza una visible conexión necesaria o una incompatibilidad con cualesquiera otras ideas simples, de cuya coexistencia con aquéllas tengamos noticia» (IV, 3, 10). Es un *specimen* de toda la moderna problemática en torno a la sustancia. Los antiguos tuvieron por cosa evidente nuestro poder de captar la totalidad orgánica, o forma de las cosas, en una intuición de esencia, y consideraron aquellos todos orgánicos o formales como formas inmutables, eternas. El racionalismo de la filosofía moderna lucha todavía por estos conjuntos formales necesarios. Locke, en cambio, se pregunta: ¿es necesario que concibamos precisamente como un todo aquellas notas que «nos hemos acostumbrado» a pensar reunidas bajo un determinado nombre? A él, al menos, le cuesta descubrir tales nexos de necesidad y hacérselos evidentes. Locke despliega el problema en el plano psicológico y piensa que estamos acostumbrados a ver así las cosas (*we are used to find*). Esto agudiza el punto de contacto con Hume. Es la situación problemática que recogerá después Kant en el umbral de su *Crítica de la razón pura*: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?

Existencia real. Una cuarta y no menos importante forma de conveniencia (*agreement*) de nuestras ideas está en su correspondencia con la existencia real (IV, I, 7). Aunque en un principio Locke toma la idea en un sentido puramente psicológico-subjetivo, pone la mayor insistencia en que no se consideren nuestras representaciones como meros contenidos de conciencia y se entiendan sólo según su inmanencia. «Si el conocimiento que tenemos de nuestras ideas termina en ellas y no alcanza más allá, cuando apuntan intencionadamente a algo exterior a ellas, nuestros más serios pensamientos apenas tendrán mayor utilidad que los sueños de un cerebro desquiciado, y las verdades fundamentadas en ellos no serán de mayor peso que los discursos de un hombre que ve claramente cosas en el sueño y acaba por pronunciarse con gran seguridad sobre ellas» (IV, 4, 2). Locke presupone, pues, manifiestamente una trascendencia gnoseológica, y cara a ella habla incluso de una copia (*picture*) que nuestras ideas deben ser respecto de sus objetos (II, 25, 6; II, 8, 15 y *passim*). Esto es claro realismo.

Locke especifica las diversas clases de juicios que nos dan con más o menos certeza aquella existencia real. De la propia existencia tenemos un conocimiento intuitivo, de la existencia de Dios un conocimiento demostrativo y de algunas otras pocas cosas un conocimiento sensitivo (IV, 3, 21).

Grados de conocimiento y de certeza. El tema del valor y grado de verdad de nuestras ideas lo trata Locke en la sección «Grados del conocimiento», IV, 2).

Intuición. En el ápice está la intuición. Es el modo de conocer más claro y más cierto, es irresistible. Se realiza sin trabajo alguno, pues en él el espíritu se vuelve simplemente hacia la verdad como el ojo hacia la luz. La «verdad» es allí la conveniencia o desconveniencia de dos ideas sobre la base del principio de identidad. Por ello, a excepción del conocimiento intuitivo de la propia existencia, permanece este conocimiento de verdad dentro de nuestra conciencia; es, no obstante, fundamental para todo lo demás.

Demostración. Y en particular lo es para el segundo grado del conocimiento verdadero, la demostración. También aquí la mente conoce la conveniencia o desconveniencia de dos ideas entre sí, pero no de modo inmediato, sino mediante ideas intermedias, y aun con frecuencia mediante una larga serie de ellas, las cuales tiene que considerar una por una comparándolas entre sí para llegar por fin, por esta vía discursiva, al conocimiento de la buscada conveniencia o desconveniencia de las dos primeras. Las ideas intermedias sirven aquí de pruebas demostrativas; de ahí el nombre de este grado de conocer. Pero como estas ideas demostrativas intermedias no se hacen muchas veces evidentes sino con gran dificultad, el conocimiento demostrativo no es siempre claro. Sin embargo, cuando paso a paso se ha corroborado por intuitiva captación sucesiva de conveniencias y desconveniencias, entonces el proceso en su conjunto alcanza un grado de absoluta seguridad y certeza (IV, 2, 2-13). Un ejemplo de ello es la demostración de la existencia de Dios, que Locke tiene por posible y que,

dejando a un lado las ideas innatas de Descartes, lleva a feliz término al estilo de la filosofía tradicional, por las vías del argumento cosmológico y del teleológico (IV, 10).

Conocimiento sensitivo. El tercer grado de certeza en la verdad corresponde al conocimiento sensitivo de seres finitos particulares. Está al fin de la serie, ocupa el ínfimo puesto y no alcanza el grado de verdad que hay en la intuición y en la demostración; supera con todo la probabilidad ordinaria y puede incluso ser denominado verdadero saber.

Tienen aquí su propio lugar ciertas observaciones que son muy significativas para precisar la gnoseología de Locke.

Realismo. Hablando en general debe quedar asentado, ante todo, que Locke representa un realismo epistemológico. Lo mismo que antes, al exponer la esencia del conocimiento, vimos que Locke presupone una trascendencia gnoseológica, así también ahora, en el capítulo de los grados de nuestro saber verdadero y cierto, nos testifica que no es su intención limitar el conocer a una inmanencia de la conciencia (IV, 2, 14). Ha habido algunas personas, dice Locke, que pusieron en duda si fuera de nuestra conciencia existe algo, si de nuestras ideas y representaciones podemos concluir que existe algo correspondiente a ellas, y dudaron por el hecho de que tales ideas y representaciones las podemos tener también en el sueño. La observación se dirige claramente a los cartesianos. Locke, enemigo de todos los extremismos, se mantiene en un plano conservador. Tiene la convicción de poseer pruebas que nos levantan sobre toda duda. «Tan fácil nos es advertir la diferencia que hay entre una idea revivida en nuestra mente por nuestro propio recuerdo y una idea que nos viene ahora mismo a través de nuestros sentidos, como advertir la que hay entre dos ideas distintas cualesquiera» (*ibid.*). Es inconfundible el ver yo el sol realmente de día y el pensar en él durante la noche, estar realmente al fuego y soñar en él, el auténtico afán por la ciencia y la verdad y la mera imaginación de ese afán. Mas al descender Locke de esas observaciones generales y fundamentales para darnos en detalle su pensamiento y precisar la relación en que está

cada sector de nuestros contenidos de conciencia con el ser transubjetivo, se revela al punto su realismo como un realismo crítico, no ingenuo.

Realismo crítico. También aquí evita un extremismo unilateral. Si nuestra mente, se pregunta, puede conocer sólo a través de sus ideas, y nuestro saber de las cosas, por otra parte, sólo puede ser real si concuerda con la realidad de ellas, ¿cómo tendremos plena certeza de esta relación de conformidad? (IV, 4, 3). Por muy espinoso que se presente este problema, dos cosas es preciso afirmar, dice Locke; primero, que son conformes con la realidad todas las ideas simples; segundo, que se conforman igualmente con ella las ideas complejas, a excepción, no obstante, de las ideas de sustancia. Lo primero lo funda Locke en que el espíritu es incapaz de sacar de sí mismo aquellas ideas simples. No pueden ser, por tanto, productos de la fantasía, sino hay que ver en ellas «productos naturales y regulares de las cosas fuera de nosotros, [...] que realmente obran sobre nosotros y llevan así con ellas toda la conformidad que se pretende (*which is intended*), o la que nuestro estado requiere» (IV, 4, 4).

Cualidades sensibles primarias y secundarias. Locke se expresa sobre esto con más precisión en el capítulo que consagra a las cualidades sensibles primarias y secundarias (II, 8, 9s). Distingue allí, en primer lugar, propiedades inseparablemente unidas a los cuerpos, en cualquier estado en que éstos se encuentren, y aun en sus partes más insignificantes, como son la dureza (que falta en Descartes), la extensión, la figura, el movimiento, el reposo y el número; en segundo lugar, propiedades que en realidad sólo son en los objetos una fuerza o virtud de provocar en nosotros determinadas percepciones sensibles, como, por ejemplo, los colores, los sonidos, las sensaciones de gusto y otras parecidas, todas ellas percepciones sensibles que no van necesariamente unidas a los cuerpos; sus causas (virtudes y cualidades de los cuerpos) permanecen, mientras los contenidos de conciencia correspondientes (percepciones de color, sonido, etcétera) pueden faltar (II, 8, 17).

De las cualidades primarias Locke admite que son imágenes (*resemblances*), cuyos modelos (*patterns*) existen en los cuerpos mismos.

Por lo que toca a las cualidades secundarias, en cambio, nada existe en ellas que sea igual a nuestras ideas. «En los cuerpos que denominamos según ellas, son tan sólo un poder o virtud de producir aquellas sensaciones en nosotros, y lo que de dulce o azul o caliente hay en la idea no es más que una determinada magnitud, figura y movimiento de las partes imperceptibles en los cuerpos mismos que nosotros llamamos así» (II, 8, 15).

Las cualidades secundarias, pues, no son en Locke enteramente subjetivas; detrás de ellas hay una realidad; sólo que esta realidad, si se nos permite la expresión, es traducida al lenguaje de nuestros sentidos.

Más difícil es la cosa en lo tocante a las ideas complejas (*complex ideas*; IV, 4, 5s). Mientras se trata de tipos creados por nosotros mismos, como, por ejemplo, en los conceptos matemáticos y geométricos, no surge todavía ningún angustioso problema; pues no tienen necesidad de responder a una realidad existente fuera de ellos mismos; basta que sean lógicamente posibles.

Idea de cosa. Posibilidad de la ciencia de la naturaleza. Pero en la idea de cosa o sustancia ya es distinto. Si estas ideas han de tener algún sentido, es preciso que sus elementos tengan en la realidad la misma cohesión que afectan tener en la mente, y viceversa. Pero aquí surgen las dificultades que hubimos de tomar en consideración al tratar la cuestión de la coexistencia (*cf. supra*, pág. 134), y por ello Locke declara aquí, con mucha reserva, que la ciencia de las cosas particulares o sustancias «no es muy extensa», y que puede fallar ahí la conformidad de nuestras ideas con las cosas, y de hecho muchas veces falla (IV, 4, 11). En todo caso, si no alcanzamos a ver ninguna estricta necesidad en la coexistencia de determinadas ideas que llamamos cosa o sustancia, Locke no derivará tampoco aquí al extremismo de negar la posibilidad de la ciencia de la naturaleza. Hay ciencia de la naturaleza, aunque el conocimiento sensible, comparado con la intuición y la demostración, sea un conocimiento bastante limitado: primeramente, porque dicho conocimiento sensitivo alcanza sólo «a unas cuantas cosas»; y en segundo lugar, porque el conocimiento de la coexistencia no encierra en sí ninguna necesidad. Pero con esto queda en realidad herido no sólo el

concepto de cosa o sustancia, sino también el concepto de ley; hasta el punto que la ciencia de la naturaleza no será ya para Locke auténtica ciencia, sino sólo fe. Fe de una superior probabilidad, pero al fin y al cabo fe. Se presiente de nuevo la cercanía de Hume.

Valoración e influjos

Del objeto al sujeto. Podría caracterizarse en general la gnoseología lockiana como una transición del objetivismo al subjetivismo. Locke no lleva a cabo ninguna ruptura violenta con la tradición. Suscribe todavía el realismo, habla de la sustancia, admite aún el concepto de copia-imagen, en parte aun para el conocimiento sensible; pero se presiente por doquier el gradual despegue del objetivismo trascendente.

De la sustancia metafísica no queda ya más que el nombre, la idea de cosa se reduce a una precaria tentativa sancionada como a la fuerza; el valor del conocimiento sensible queda rebajado en una mitad; pero sobre todo, se carga el acento sistemáticamente sobre el lado subjetivo de nuestras ideas y representaciones. Lo psicológico sobrepuja con mucho a lo ontológico. El psicologismo de Hume es la consecuencia legítima de la gnoseología de Locke.

El obrar humano

Ética. Ya de pasada Locke toca también en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (II, 21 y 28) los temas éticos.

Eudemonismo. Su posición fundamental es la llamada eudemonista-utilitarista, tan frecuente en la filosofía inglesa. «Las cosas, pues, son buenas o malas sólo en relación con el placer o el dolor. Llamamos bueno a aquello que es apto para causar o acrecentar el placer o disminuir el dolor en nosotros» (II, 20, 2), o: «Si se preguntara todavía qué es aquello que mueve el deseo, yo respondo: la felicidad (*happiness*), y sólo esto» (II, 21, 41). Esto es ya Bentham. Aun la expresión tan característica de éste, y también de los antiguos hedonistas, del «sentimiento presente», lo único, según todos ellos, de veras convincente, mientras que se pueden llevar hasta el infinito las contiendas especulativas en torno a la ley y lo justo (*cf*. vol. I, págs. 101), se encuentra ya también en Locke (II, 21, 37). Pero al igual que en todos los demás terrenos, tampoco aquí Locke quiere ser demoledor, y en consecuencia hace entrar en juego factores tradicionales, como el concepto de ley.

¿Ley eterna? El bien y el mal aparecen ahora como fenómenos concomitantes de este principio evidentemente más profundo, si bien se acababa de proclamar un eudemonismo sin limitaciones (II, 28, 5). Locke admite tres clases de ley: la divina, la civil y la de la opinión pública. La primera determina lo que es pecado y lo que es deber; la segunda sirve como norma de delito e inocencia; la tercera como norma de virtud y vicio (II, 28, 6-9). Esta última definición es en verdad desconcertante. ¿Va a decidir la opinión pública sobre la virtud y el vicio, existiendo una ley eterna? Locke perfila su pensamiento diciendo que lo que se denomina virtud y vicio debería designar propiamente aquellas acciones que por su naturaleza son justas o injustas, y en esa medida se ajustan o no se ajustan a la ley divina.

Ética y sociología. Pero a renglón seguido completa así su razonamiento: «Pero sea cual fuere la intención pretendida [en el uso de estos nombres], es cosa clara que los nombres "virtud" y "vicio", en los casos particulares de su aplicación, a través de las diversas naciones y sociedades de hombres en el mundo, son constantemente atribuidos sólo a aquellas acciones tal como en cada país y sociedad están en reputación o en descrédito. […] Así, la medida de lo que en cualquier parte es apellidado y estimado como virtud y vicio es esta aprobación o desaprobación, alabanza o vituperio, que en un secreto y tácito consentimiento se establece en las varias sociedades, clases y círculos de hombres en el mundo; a vuelta de lo cual ciertas acciones vienen a encontrar un refrendo de aprobación o desagrado entre ellos, conforme al juicio, a las máximas y los usos (*fashions*) de aquel lugar» (II, 28, 10). Reaparece aquí el empírico. Nos quedamos en el relativismo característico de todos los eudemonistas y utilitaristas, que convierte la moral en una parte de la *sociología*. Locke no sería el padre del moderno empirismo inglés si hubiera pensado de otro modo. Pero su manera conciliadora le impuso el conceder un puesto también a la ley divina.

Estado

Contra la teoría patriarcalista. Locke ha dejado formuladas sus ideas acerca del Estado en los dos tratados sobre el arte de gobernar. Uno de ellos es una polémica contra la teoría patriarcalista de *sir* Robert Filmer, según la cual el poder real habría de entenderse como el poder de un patriarca sobre su parentela y su tierra, posesión suya en sentido estricto. Los hombres, responde Locke, no son una propiedad, como una cosa; y aun en rigor, si es cierto que compete a los padres un poder sobre los hijos, tal potestad paterna está limitada temporalmente, pues todo hombre está llamado a alcanzar una mayoría de edad con la consiguiente emancipación. Esta mayoría de edad y libertad es lo que justamente propugna Locke frente a la teoría patriarcalista.

Estado natural primitivo. A la idea de la libertad sirven igualmente de soporte las explicaciones positivas, que desarrolla Locke de modo personal en el segundo tratado sobre el arte de gobernar. Vuelve a aparecer aquí la ficción de un estado de naturaleza primitivo, ficción mediante la cual entonces y después y siempre se pretendió por muchos precisar la esencia, el origen y el fin del Estado. Locke parece, con todo, haber tenido por efectivamente histórico tal estado primitivo natural. Aunque éste no es ciertamente el de Hobbes. También para Locke los hombres son libres e iguales. No hay subordinación ni preeminencia. Cada uno es dueño y juez de sí mismo y todos buscan su propia felicidad. Pero existe una «ley natural» que obliga a todos; es la recta razón que dice a cada cual que debe mirar a los otros hombres como libres e independientes, que no debe ocasionarles molestia alguna en su vida, salud, libertad y propiedad.

La ley natural que Locke, a diferencia de Hobbes (*cf. supra*, pág. 122), tiene aquí ante los ojos, es de nuevo la *lex naturalis* de los escolásticos, cuyas raíces llegan a través de san Agustín, la Estoa, Aristóteles y Platón, hasta Heráclito. No es preciso que sea en sí misma teónoma, ni inspirada en la Sagrada Escritura, como puede fácilmente apreciarse en la sección de su

historia que precede a san Agustín, si bien Locke, lo mismo que la escolástica, acostumbra a interpretarla sin perder de vista los textos sagrados. En todo caso, esto introduce una diferencia fundamental respecto del estado de naturaleza que imaginó Hobbes. Éste retrocedió demasiado lejos tratando de fundar la moral sobre la nada. Para que un contrato sea posible se ha de presuponer una moral; de lo contrario, carecemos del principio fundamental de todo derecho contractual: *pacta sunt servanda*. Locke se halla en situación ventajosa al estatuir de antemano un derecho natural previo a toda acción humana. Lo malo es que luego parece olvidar este factor trascendente al explicar la aparición y el sentido del Estado, lo mismo que explotaba bien poco el concepto de ley en el desarrollo de la ética. Sorprende en todo caso hallar dicho concepto en un empirista, eudemonista y utilitarista.

Contrato social. Al dar su teoría del contrato social en conexión con la del estado natural primitivo, Locke se sitúa de hecho en otro terreno bien distinto, a saber, en el terreno del individualismo. Se acusan aquí los influjos atomistas del círculo de Gassendi, lo mismo que antes en la gnoseología y la psicología. El Estado no es para Locke algo «por naturaleza» (φύσει), sino que surge exclusivamente de la voluntad de los individuos y de sus libres pareceres personales. Es la suma de ellos y está consiguientemente a merced de la facticidad, exactamente como lo está en la naturaleza física la coexistencia de los fenómenos materiales o en el alma los plexos o haces de percepciones, para usar la expresión que Hume consagrará luego.

El individualismo político de Locke se revela particularmente en tres aspectos. El poder político, a diferencia de Hobbes, puede ser en todo tiempo reasumido por los individuos, pues los derechos naturales del hombre son inalienables; el Estado no tiene otra misión que el servir a los individuos y velar por su común bienestar, particularmente su propiedad, que el Estado nunca podrá enajenar sin el consentimiento de sus súbditos. Finalmente, para cortar todo abuso contra los intereses de los individuos, el poder político deberá desglosarse en un poder legislativo y en un poder

ejecutivo; ambos poderes deben mantenerse equilibrados como los platillos de una balanza para así mutuamente frenarse.

Si el poder estatal resulta tan temible, cabría preguntarse: ¿y por qué fundar el Estado? Responde Locke: porque en el estado natural cada cual es su propio juez, y esto trae el peligro de la guerra de todos contra todos. Para sortear este escollo se induce el interés por la ley común. Pero al mismo tiempo, para recortar la supremacía absoluta del Estado y mellar un poco sus filos autoritarios, se le declara originado de la voluntad de los particulares, y vinculado esencialmente a dicha voluntad individual.

Liberalismo. Esto es lo que hace a Locke el representante clásico del liberalismo. Para salvar la libertad de la persona humana escribió su tratado contra la concepción patriarcalista de Filmer y desarrolló su idea del contrato social. El Estado queda siempre a merced de los votos de sus ciudadanos y tiene como incumbencia velar por el provecho y la seguridad de aquéllos. Los adversarios de Locke llamarán a esto «el Estado guardia». Las ideas de Locke pasaron al continente a través de *Montesquieu*, quien transformó, dando un paso adelante, la división bipartita en una tripartición de poderes, legislativo, ejecutivo y judicial; desde entonces Locke ha ejercido un enorme influjo en todo el pensamiento político moderno, sobre todo en la concepción de los llamados derechos naturales fundamentales o derechos del hombre, que han quedado consagrados en muchas constituciones. No cabe duda de que Locke ha reportado en muchos aspectos un gran servicio a la humanidad.

Religión

La manera conciliadora y equilibrada de Locke se pone especialmente de manifiesto en su filosofía de la religión. La religión descansa esencialmente sobre la fe.

Concepto de fe. El problema capital es aquí trazar con precisión los linderos de separación entre fe y razón. Por razón entiende Locke en este contexto comparativo «el descubrimiento de la certeza o probabilidad de aquellas proposiciones o verdades a las que la mente llega por deducciones hechas a partir de ideas adquiridas por el uso de sus facultades naturales», y por fe «el asentimiento a una proposición no obtenida por deducciones de la razón, sino por un acto de crédito en aquel que la propone como venida de Dios por alguna extraordinaria vía de comunicación» (IV, 18, 2). Supuesto que Dios no puede errar ni mentir, la fe importa también un conocimiento cierto.

Objeto de la fe. Lo suprarracional y el milagro. ¿Cuál será el objeto de la fe? La revelación no puede proporcionarnos nuevas ideas simples, que no podríamos entender, ya que todos los contenidos de nuestro espíritu son combinaciones y composiciones de las representaciones simples obtenidas en la experiencia. La revelación puede muy bien enseñarnos proposiciones también asequibles a la razón, si bien la vía indirecta resulta, en tal caso, menos útil, puesto que la visión directa de la razón garantiza mayor certeza (§ 4). Lo que está en contradicción con una prueba evidente de la razón no puede ser objeto de la fe revelada, pues admitir algo que contradijera al conocimiento claro intuitivo equivaldría a derribar por tierra los fundamentos de todo conocer en general, ya que vacilaría la seguridad de la norma para lo verdadero y lo falso (§ 5). En cambio, lo que está «sobre la razón» o bien «no contradice a la razón» puede, una vez revelado, ser objeto de fe, compitiendo siempre a la razón, no obstante, el decidir si tales proposiciones han sido efectivamente reveladas y cuál es el sentido de las

palabras en que tal revelación se nos ha dado (§ 7s). Por ello, Locke tiene por posible tanto el milagro como la revelación, porque aun siendo *supra* no son *contra rationem*. «La razón ha de ser nuestro supremo juez y guía en todas las cosas» (IV, 19, 14), pero ello no quiere decir «que hayamos de consultar la razón y examinar si una proposición revelada por Dios puede ser explicada por principios naturales, y, caso de no poderse, que tengamos que rechazarla» (IV, 19, 14). Consiguientemente, hemos de decir que Locke no se siente inclinado, como Toland, a resolver el cristianismo en pura razón y despojarle de su carácter sobrenatural. Después de haber contraído tan considerablemente los límites del saber natural, Locke saluda con agrado el incremento de conocimiento que la fe significa. Lo que en modo alguno tolera es una fe ciega, soñadora y fanática, que es más superstición que fe. Véanse especialmente sus enérgicas expresiones en el *Ensayo*, IV, 18, 11 y el siguiente capítulo 19.

Es justo afirmar que Locke, con su distinción entre razón y fe, con sus conceptos de *supra* y *contra* razón, con su tesis sobre la posibilidad del milagro y de la revelación, y en particular con su empeño en dar un apoyo racional a la fe, se mueve fundamentalmente dentro del pensamiento tradicional y escolástico, suscribiendo el que solemos denominar *rationabile obsequium fidei*. En este sentido Locke es francamente conservador en su filosofía religiosa. Siempre es verdad que entre renglones y como en un subfondo se perciben ciertos acentos que un espíritu menos cauto podría fácilmente desarrollar como si la fe se hubiera de someter y sacrificar a la razón.

Educación

Las ideas de Locke sobre la educación respiran un espíritu progresista cien por cien, lo que las hace ya dignas de una especial mención. No meter a la fuerza en la cabeza del alumno esquemas hechos, sino ayudarle a desarrollarlos por sí mismo; no presionarle con métodos didácticos de terror, sino guiarle para que se acostumbre a ver por sí mismo las cosas y a pensar rectamente; no forzar su desarrollo, sino estar a su lado prestándole apoyo en el despliegue de su propia iniciativa, a fin de que alcance una libre y emancipada individualidad. Para ello es imprescindible adentrarse en las disposiciones y cualidades particulares de cada uno. El ideal sería que el alumno aprendiera jugando.

En gracia de la libertad y personalidad del alumno, Locke concede preferencia a la educación privada sobre la pública dada en las escuelas estatales con sus patrones genéricos y su régimen de coacción. Aquí, como en lo demás, Locke es el hombre del liberalismo y del progreso. Por ello la Ilustración lo ha encumbrado como a su héroe. Al igual que Montesquieu y Voltaire trajeron al continente las teorías filosófico-políticas de Locke, Rousseau trajo sus ideales pedagógicos.

Hay que reconocer que del lado de acá del canal todo este mundo ideológico del liberalismo inglés tuvo más de una vez una traducción en extremo radical, «chauvinista» y paradójicamente antiliberal e intolerante, olvidando mucho de lo que sobre tolerancia escribiera Locke. El Estado «liberal» rodó por el plano inclinado hasta degenerar en un estatismo uniforme, como, por ejemplo, al imponer por la fuerza a sus ciudadanos libres unas formas de enseñanza y de cultura repudiadas por ellos. Por esta vía, el liberalismo se hizo sospechoso y vino a parecer a muchos un dudoso regalo.

Contemporáneos y sucesores de Locke

El pensamiento de un filósofo cobra muchas veces nueva luz al echar una mirada a los que fueron sus amigos y a la suerte que corrió su recuerdo y doctrina en sus inmediatos sucesores. Así se nos aclararán también los presupuestos y las tendencias íntimas del pensar de Locke al dirigir nuestra atención a lo más sustancial de sus dos amigos Newton y Boyle.

Robert Boyle (1627-1691), el fundador de la química moderna (*cf.* vol. I, pág. 641), muestra cómo en el experimento químico se puede hacer surgir los cuerpos de sus últimas partes componentes y cómo se los puede inversamente resolver en sus elementos; así consolida el atomismo y cree ofrecer la prueba de que las sustancias y las formas aristotélicas no son sino palabras vacías, ya que, en el cuerpo, todo lo explican las partes y su suma; es decir, la masa, energía, situación, movimiento local y su correspondiente juego mecánico de fuerzas. Esto corroboraba la concepción atomista que Locke había recogido del círculo de seguidores de Gassendi. Y aún más eficaz para corroborar esta dirección es Newton.

Isaac Newton (1643-1727), el gran matemático y físico (*cf.* vol. I, pág. 641), transforma en un gran sistema universal el mecanicismo, que desde los días de Demócrito va de la mano del atomismo, y ofrece con ello una manera de justificación filosófica, desde el campo físico a la psicología asociacionista y su correspondiente gnoseología. Y no sólo prestó este servicio al mecanicismo, sino también al fenomenalismo. Efectivamente, Newton no maneja en sus cálculos más que los datos fenoménicos de la percepción sensible sometibles a medida y número; todo lo demás son hipótesis, de las cuales habrá que recelar: *hypotheses non fingo*. Con esto a la vista se comprenderá fácilmente que Locke haya podido decir que la cuestión de la sustancia es de escasa utilidad para la filosofía y que de lo que ella puede ser en sí ninguna representación tenemos. Hume aludirá expresamente en el

Enquiry a las leyes de la gravitación de Newton para iluminar sus leyes asociacionistas.

George Berkeley (1685-1753), desde 1734 obispo anglicano de Cloyne, desarrolla en sentido consecuente la filosofía de Locke; esto al menos en su periodo de juventud, porque en sus obras posteriores modifica algo su pensamiento. En él se revela con entera claridad lo que estaba latente, pero existía ya sin duda, como tendencia, en el fondo del pensamiento lockiano. Locke tuvo por subjetivas a las cualidades secundarias; Berkeley, avanzando en la misma línea, declarará igualmente subjetivas las cualidades primarias.

Filosofía de la inmanencia. Para Berkeley ya no hay realidad transubjetiva, en lo que se refiere al mundo material corpóreo, sino sólo contenidos de conciencia, representaciones, ideas. El ser, en Locke aún *transcendens*, se convierte ahora en ser representado, percibido. *Esse est percipi* reza la fórmula de Berkeley. Si se quiere llamar a esto idealismo, téngase bien en cuenta que la idea inglesa quiere decir representación; por tanto, no es exactamente el caso del idealismo platónico o hegeliano, sino algo que se denominaría mejor conciencialismo. En todo caso, tomada en su conjunto, la de Berkeley es una filosofía de la inmanencia, y ello en un sentido psicologístico; irrumpe aquí la tendencia que estaba insinuada en Locke, a saber, el giro del objeto al sujeto. Es bien digno de notarse que Kant se distanciará expresamente de este llamado idealismo de Berkeley. La ecuación *esse percipi* no entró tan fácilmente en su espíritu. Quedaba para Kant, como un resto no inmanente, la cosa en sí. «La simple conciencia, aunque empíricamente determinada, de mi propia existencia, prueba la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí», nota él en la *Crítica de la razón pura* contra Berkeley (B 275).

Nominalismo. Este despegue del objeto se hace quizá más patente aún en el nominalismo de Berkeley, al que llega en aras de una crítica tan aguda y sutil como consecuente de la fundamental posición de Locke. Pregunta a Locke: ¿cuál es el sentido propio de una idea general que, según él, tan importante papel desempeña? La idea general del triángulo, por ejemplo,

debe representar todos los triángulos, pero no puede ser rectángulo, porque entonces no cuadra al oblicuángulo, ni oblicuángulo, porque entonces no cuadra al rectángulo. ¿Será todavía un triángulo? No lo es, dice Berkeley. Lo que debe ser todo, no es nada. Es sólo un nombre, nada más; en modo alguno es una realidad. Todas las representaciones son individuales, y hemos de tomarlas tal como son y se nos ofrecen. Y son algo puramente fáctico; nada de esquemas o imágenes de esencias metafísicas. En esta concepción se nos revela la auténtica mentalidad empirista.

¿Una metafísica del conocimiento? Con todo, parece que Berkeley no puede salir adelante sin metafísica. Al tratar del origen de nuestros contenidos de conciencia puntualiza que hay ciertas representaciones que podemos manejar a nuestra voluntad, por ejemplo, las imágenes de la fantasía. Pero hay otras también que se nos imponen como a la fuerza, al margen de nuestro querer, y que presentan un orden y un nexo interno que no nos es dado a nosotros cambiar. Si, pues, están sustraídas a nuestro arbitrio, hay que pensar en una causa de ellas exterior al hombre. Buscar esta causa en las cosas corpóreas le suena a Berkeley a materialismo: pues sólo las ideas pueden influir en las ideas. Tienen que derivarse, pues, de un espíritu, ya que sólo los espíritus pensantes pueden tener representaciones. Y como nosotros, los hombres, no tenemos poder sobre aquellos conjuntos representativos, habrá de ser un espíritu superior el que las cause. La totalidad de estas ideas se llama naturaleza; su fundamento es Dios. Él obra cuando nosotros pensamos. Esta solución recuerda el ocasionalismo de Malebranche. Todavía se da más este caso en el Berkeley posterior, en quien la idea efectivamente adquiere contornos de εἶδος en sentido neoplatónico.

Personalmente, Berkeley fue un hombre sinceramente religioso. Para muchos resultará siempre algo paradójico una metafísica de Dios sobre bases psicologísticas. Pero de la fe de Berkeley en aquella metafísica trascendente y teológica no puede caber duda. Tampoco es dudosa en otros dos sucesores de Locke, en Hartley y Priestley.

Obras y bibliografía

The works. Including his posthumous works, with prefaces, annotations, appendices, and an account of his life, 4 vols., ed. por A. C. Fraser, Oxford, Clarendon Press, 1901; *The works*, 9 vols., ed. por A. A. Luce y T. E. Jessop, Edimburgo-Londres, Nelson, 1948-1957 (reimpr. 3 vols., Nendeln, Kraus Reprint, 1979); *Ensayo de una nueva teoría de la visión*, trad. de M. Fuentes Benot, Buenos Aires, Aguilar, [2]1973; *Principios del conocimiento humano*, trad. de P. Masa, Buenos Aires, Aguilar, 1974 (Barcelona, Folio, 1999); *Alcifrón o El filósofo minucioso*, Madrid, Paulinas, 1978; *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, trad. y notas de C. Cogolludo Mansilla, Madrid, Alianza, 1990; *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, trad. y notas de C. Mellizo, Madrid, Alianza, 1992.

M. GUÉROULT, *Berkeley: quatre études sur la perception et sur Dieu*, París, Aubier, 1956; A. JOHNSTON, *The development of Berkeley's philosophy*, Nueva York, Garland, 1988; A. KULENKAMPFF, *George Berkeley*, Múnich, Beck, 1987; A.-L. LEROY, *G. Berkeley*, París, PUF, 1959; R. METZ, *Berkeley*, Stuttgart, Frommann, 1925, 1968; K. R. POPPER, «Nota sobre Berkeley como precursor de Mach y Einstein», en *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*, Buenos Aires, Paidós, 1972, págs. 194-204; I. QUINTANILLA, *Materia y sentido en George Berkeley*, Madrid, Universidad Complutense, 1992; *id.*, *George Berkeley: 1685-1753*, Ediciones del Orto, Madrid 1995; R. REININGER, *Locke, Berkeley, Hume*, Múnich, Reinhardt, 1922 (reimpr. Nendeln-Liechstenstein, Kraus Reprint, 1973); M. ROSSI, *Qué ha dicho verdaderamente Berkeley*, Madrid, Doncel, 1971; J. SECADA KOECHLIN, «Berkeley y el idealismo», en J. ECHEVERRRÍA (ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración II*, Madrid, Trotta-CSIC, 2000, págs. 197-233 (biblio.); J. O. URSOM, *Berkeley*, Madrid, Alianza, 1984.

El médico *David Hartley* (1705-1757) construye, por primera vez, como un todo sistemático acabado, la psicología asociacionista, que en realidad está ya germinalmente en Locke. De tal manera aparece el movimiento de las ideas en función del mecanismo fisiológico que el psicologismo se convierte casi en un materialismo. Por su fundamental postura religiosa, Hartley ciertamente se opone a tal materialismo, bien que con una falta de lógica, pues si en la idea tan sólo se considera el proceso psíquico, como prácticamente ocurría ya en Locke, es el sensismo el que nos habla, y el sensismo es el hijo o el progenitor, como se quiera, del materialismo. Si en Locke mismo no se reveló tal actitud espiritual, fue sin duda debido a razones extrínsecas.

En el teólogo *Joseph Priestley* (1733-1804) tenemos, en cambio, un franco y consumado materialismo teórico. Asociaciones de ideas, lo mismo que decisiones de la voluntad, no son más que vibraciones del cerebro. Todo sigue puras leyes físicas, y, como en el mundo corpóreo, también en el psíquico rige siempre la ley del determinismo causal. La psicología viene a ser propiamente una parte de la fisiología. Sin embargo, en su postura cosmovisional metafísica Priestley, al igual que Hartley, rechaza decididamente el materialismo. El mecanicismo perfecto del cosmos remite, afirma él, a una inteligencia suprema, a Dios. Asimismo se pronuncia en favor de la inmortalidad del alma.

La contienda del materialismo en torno a Priestley, con múltiples escritos en pro y en contra, se ilumina sin trabajo a la luz de la extraña *coincidentia oppositorum*, que queda apuntada en este breve diseño. En los discípulos franceses de Hartley y Priestley la problemática se simplificará considerablemente (*cf. infra*, pág. 171).

HUME

PSICOLOGISMO Y ESCEPTICISMO

Con Hume el empirismo inglés alcanza su culminación doctrinal, y adquiere la acometividad revolucionaria que partirá de él. Locke había realizado un gran avance y fue propiamente el fundador de la escuela; pero, al tomar en consideración demasiados aspectos simultáneamente, acusa falta de consecuencia y carece de espíritu polémico. Ambas cosas tienen realidad plena en Hume. Su crítica es cortante y su voluntad de sistema ambiciosa. Hume rompe definitivamente con la tradición metafísica occidental, que va desde Heráclito hasta Leibniz, e inicia el movimiento que lleva a las modernas filosofías antimetafísicas. No es Kant sino Hume el verdadero creador de la llamada filosofía moderna; pues Hume es quien despertó a Kant de su sueño dogmático y es él quien, a diferencia de Kant, no dio marcha atrás en su positivismo, sino que erigió la pura facticidad en fuerza de valor sin limitaciones: la percepción sensible, el placer, la utilidad, en una palabra, el hombre solo, y el hombre bajo el solo aspecto de su condición espacio-temporal.

Téngase bien en cuenta este contraste; para los estoicos la filosofía todavía es la ciencia de las cosas divinas y humanas, como lo fue siempre para la Antigüedad; para el Medievo es la ciencia de lo trascendente; en Hume la filosofía se contrae simplemente a una dimensión humana. Su principal obra filosófica llevará por título bien significativo: *Tratado sobre la naturaleza humana* y sus capítulos introductorios tratarán de justificar esta centralidad filosófica del ser del hombre. En el umbral de su *Enquiry* sobre el entendimiento dirá textualmente: «La filosofía del espíritu o la ciencia de la naturaleza humana». Kant introducirá de nuevo una ley trascendental con sus postulados. Hume y sus seguidores permanecerán fieles a la tierra. Y un continuador de esta nueva línea se atreverá a decir: si hubiera dioses, ¿cómo soportaría yo el no ser un dios?

Vida y obras

El escocés *David Hume* (1711-1776) lleva una vida parecida en muchos aspectos a Hobbes y Locke, al lado de personalidades de relieve aristocrático. Efectúa largos viajes, especialmente por Francia, donde traba conocimiento con los enciclopedistas y con Rousseau. Hacia el final de su carrera, desempeña en Londres el cargo de subsecretario del Foreign Office. Desde 1769, vive retirado en su vida privada. Hume se interesó también profundamente por los estudios históricos; fruto de ello es su *History of England*. A los 23 años escribe su primer trabajo filosófico, *A treatise of human nature*, que no tuvo ningún éxito. Hume se puso entonces a refundir su obra, y de ahí salieron sus dos más maduros y célebres escritos: *An enquiry concerning human understanding* (1748), y *An enquiry concerning the principies of morals* (1751). Después de su muerte aparecieron los *Dialogues concerning natural religion* (1779).

Obras y bibliografía

The philosophical works, 4 vols., ed. por T. H. Green y T. H. Grose, Londres, Longmans-Green & Co., 1874-1875, [2]1882-1886, reimpr. Aalen, Scientia Verl., 1964 (vols. 1 y 2: *A treatise of human nature being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects and Dialogues concerning natural religion*, reimpr. ed. Londres, 1886; vols. 3 y 4: *Essays: moral, political, and literary*, reimpr. ed. Londres, 1882); *Essays, moral, political and literary*, 2 vols., ed., pról., coment. y notas de T. H. Green y T. H. Grose, Londres, Longmans-Green, 1907; *A treatise of human nature and dialogues concerning natural religion*, 2 vols., ed., coment. y notas de T. H. Green y T. H. Grose, Londres, Longmans-Green, 1898; *Essays* y *Treatise* van citados en el texto por estas ediciones (respectivamente *Ess*. y *Tr*.), vol. y pág. Edición manual de ambas *Enquiries* y del *Treatise*, por L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1975 y 1967 respectivamente; *Natural History of Religion*, ed. por H. E. Root, Londres, Black, 1956; *Resumen del Tratado de la naturaleza humana*, trad. de C. Mellizo, Buenos Aires, Aguilar, 1973; *Historia natural de la religión. Diálogos sobre la religión natural*, ed. por A. Cappelletti, H. López, M. Á. Quintanilla y J. Sábada, Salamanca, Sígueme, 1974; *Ensayos políticos*, trad. de E. Tierno Galván Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, [2]1982; *De la moral y otros escritos*, trad. y notas de D. Negro Pavón, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982; *Tratado de la naturaleza humana; Autobiografía*, 2 vols., ed. por F. Duque, Madrid, Editora Nacional, 1981 (Madrid, Tecnos, [4]2005); *Abstract: resumen de un libro recientemente publicado que lleva por título «Tratado de naturaleza humana»*, trad. y notas de A. Olabuenaga, Barcelona, Humanitas, 1983; *Mi vida. Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo*, trad. de C. Mellizo, Madrid, Alianza, 1985; *Sobre el suicidio y otros ensayos*, ed. por C. Mellizo, Madrid, Alianza, 1988; *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, trad. y notas de J. L. Tasset Carmona, Barcelona-Madrid, Anthropos-Ministerio de Educación y

Ciencia, 1990; *Historia natural de la religión*, ed. por C. Mellizo, Madrid, Tecnos, 1992 (Madrid, Trotta, 2003); *David Hume: escritos epistolares*, ed. por C. Mellizo, Madrid, Noesis, 1998; *La norma del gusto y otros ensayos*, trad. de M. T. Beguiristain, Barcelona, Península, ^{2}1998; *Diálogos sobre la religión natural*, trad. y notas de C. Mellizo, Madrid, Alianza, 1999; *Investigación sobre el conocimiento humano*, trad. y notas de J. de Salas Ortueta, Madrid, Alianza, 2001; *Ensayos morales y literarios*, trad. y notas de E. Trincado, Madrid, Tecnos, 2008; *Investigación sobre los principios de la moral*, trad. y notas de C. Mellizo, Madrid, Alianza, 2006.

J. ANDRÉS MERCADO, *El sentimiento como racionalidad: la filosofía de la creencia en David Hume*, Pamplona, EUNSA, 2002; A. J. AYER, *Hume*, Madrid, Alianza, 1988; J. C. GARCÍA-BORRÓN, *Empirismo e Ilustración inglesa: de Hobbes a Hume*, Madrid, Cincel-Kapelusz, 1985; A.-L. LEROY, *David Hume*, París, PUF, 1953; M. MALHERBE, *La philosophie empiriste de David Hume*, París, Vrin, ^{3}1992; R. METZ, *David Hume, Leben und Philosophie*, Stuttgart, Frommann, 1968; E. C. MOSSNER, *The life of David Hume*, Oxford, Clarendon Press, ^{2}1980; J. NOXON, *La evolución de la filosofía de Hume*, Madrid, Alianza, 1987; H. PFEIL, *Der Psychologismus im englischen Empirismus*, Meisenheim am Glan, Hein, 1973 (reimpr. ed. Paderborn, Schöningh, 1934); N. K. SMITH, *The philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines*, con una nueva introd. de D. Garrett, Houndmills-Basingstoke-Hampshire, Palgrave Macmillan, 2006 (reimpr. ed. Londres, Macmillan, 1941); S. RÁBADE ROMEO, *El empirismo. David Hume*, Madrid, Trotta, 2003; R. READY y K. A. RICHMAN (eds.), *The new Hume debate*, Londres, Routledge, 2000; J. DE SALAS y F. MARTÍN (eds.), *David Hume*, Madrid, Complutense, 1998; B. STROUD, *Hume*, trad. de A. Zirión, México, UNAM, 1995; F. ZABEEH, *Hume: precursor of modern empiricism. An analysis of his opinions on meaning, metaphysics, logic and mathematics*, La Haya, Nijhoff, ^{2}1973.

Como ya indican los títulos de sus obras capitales, Hume distingue claramente dos filosofías. Una «considera principalmente al hombre como nacido para la acción»; la otra «considera al hombre más en la perspectiva

de un ser racional que de un ser activo». Es decir, distingue una filosofía práctica y una filosofía teorética. De acuerdo también con esta división estudiaremos nosotros su ideario filosófico.

Investigación sobre el entendimiento humano

Ya desde la primera sección de su *Investigación* sobre el entendimiento, intitulada «Sobre las diversas especies de filosofía», Hume se coloca declaradamente frente a la metafísica tradicional. Ésta no fue nunca, según Hume, verdadera ciencia, sino el resultado de un infructuoso esfuerzo de la vanidad humana, que quiso penetrar en una esfera de objetos absolutamente inasequible al entendimiento, o bien la obra astuta de la superstición del pueblo, que se cubrió tras esta enmarañada maleza, presta siempre a dominar el espíritu del hombre por medio de angustias y prejuicios religiosos. Tantas veces engañado el hombre por estas «ciencias aéreas», ya era hora de liquidar de una vez para siempre todas aquellas cuestiones metafísicas inabordables. Y el camino para ello será «inquirir seriamente un análisis exacto de su poder y capacidad, que dicho entendimiento en modo alguno está adaptado para unas materias tan remotas y abstractas. Habremos de someternos a este trabajo para poder después ya vivir para siempre despreocupados, y cultivaremos la verdadera metafísica con cierto cuidado, a fin de destruir la metafísica falsa y adulterada» (*Ess*. II, 9).

Tres cosas haremos notar en estas primeras observaciones, puesto que son de especial importancia para Kant. Postulación de una crítica de la razón que delimite las fronteras del conocer humano; concepción de la vieja metafísica como mezcla de imposibilidad científica y de superstición y, por último, la afirmación de querer cultivar una auténtica metafísica.

Teoría de la idea

Origen de las ideas. Hume comienza su trabajo con la obligada cuestión, hecha ya clásica, del origen de las ideas (*Ess*. II, 13s). Primeramente deja bien asentado, como hizo ya Locke, que no hay ideas innatas ni principios innatos; que, al contrario, todos los contenidos de conciencia emanan de la experiencia sensible.

Impresión e idea. A las impresiones sensibles vivas, inmediatas, ya sean de la percepción externa, ya de la interna (*external-internal sensations, feelings, sentiments*), Hume las llama impresiones (*impressions*); a los contenidos mediatos, reproducidos, los llama ideas (*ideas*). Toma, pues, la idea en un sentido más estricto que Locke. El nombre genérico para los contenidos de conciencia, que allí era idea, es ahora percepción (*perception*). Y la distinción más precisa de éstas sirve de criterio para discernir la realidad. Una vez que ésta no puede ser ya mirada como trascendencia, es decir, sustentada en factores objetivos, queda sólo la posibilidad de señalar un sector de contenidos de conciencia acompañados de ciertas notas psíquicas que llevarán el sello de la realidad. Son las sensaciones, aprehensiones primeras, más vivas e inmediatas. Por oposición a ellas, las ideas son más débiles, pálidas, sólo reproducciones. Éstas constituyen el mundo de lo pensado. En realidad todo es pensado y sólo conciencia; pero con la distinción de impresiones e ideas reaparecen los dos estratos, que responden a lo que para un realista, para el mismo Locke, es, por un lado, el mundo de las cosas en sí y, por otro, el mundo de los contenidos de conciencia, copias de aquél. Pero en Hume esta distinción no tiene ningún papel. Es sólo un residuo del modo de hablar realístico. Dicha distinción entre impresiones e ideas no es más que el comienzo de la solución al problema del origen del conocimiento.

Asociación. Efectivamente, con el material recibido de la experiencia podemos efectuar combinaciones que ensanchan y enriquecen

considerablemente nuestro caudal cognoscitivo. Esto se realiza por medio de las asociaciones de ideas. Este concepto de asociación lo encontramos ya en Locke; lo que no se encuentra todavía en él son las leyes de asociación. Locke hizo una clasificación de las ideas; consideró el problema que suscita su combinación y unión, concretamente el problema de la coexistencia, que si él no llegó a dominar fue en parte por la razón fundamental de no haberse decidido definitivamente, vacilante entre el psicologismo y el realismo. Hume zanja plenamente la cuestión mediante un perfecto psicologismo. Al definir un objeto no será ya el contenido real, objetivo, de la cosa, su figura, esencia, estructura inteligible, lo que decidirá sobre la coherencia de notas que nosotros pensamos allí como un todo unitario lleno de sentido, sino que decidirán los diversos comportamientos psíquicos del sujeto que lo piensa.

Hume establece una especie de ley de gravitación de los contenidos de conciencia. Aludirá inequívocamente a Newton, aunque sin nombrarlo (*Ess*. II, 11), y esta alusión es extraordinariamente significativa para fijar su posición gnoseológica; así como los movimientos de los astros dependen exclusivamente de la fuerza de atracción de sus masas corpóreas, así también los movimientos de las ideas deben poderse reducir a una ley semejante, como si dijéramos a una ley o función de su masa psíquica. No lo dice él así tan expresamente, pero ciertamente es lo que piensa y podemos simplemente afirmar que lo que en Newton es gravitación es en Hume asociación. Ésta es en verdad su ley psíquica fundamental. Hume reconoce en ella tres formas (*Ess*. II, 17s).

Leyes de la asociación. Nuestras ideas se unen y combinan entre sí con arreglo a las tres leyes de *semejanza, contigüidad espacio-temporal* y *causalidad*. Es un proceso puramente mecánico. La cosa le parece evidente a Hume, que pone sus ejemplos: una pintura que vemos lleva en seguida nuestro pensamiento al objeto representado (asociación de semejanza), la mención de determinado aposento de una casa nos trae a la mente la idea de los aposentos colindantes (asociación de contigüidad) y cuando pensamos en una herida, pensamos también en el dolor (asociación causal). Como en el decurso de ulteriores reflexiones Hume reduce la idea de causa a la consecución regular de dos acontecimientos en el espacio y en el tiempo,

quedan tan sólo las dos asociaciones de ideas primeramente enunciadas, semejanza y contigüidad espacio-temporal. De éstas, a su vez, la asociación de semejanza tiene su campo propio en la comparación ideal de ideas entre sí, es decir, en las ciencias matemático-geométricas (en Locke identidad y relación); de forma que para todo el ámbito de las ciencias de hechos queda como ley única la asociación por contigüidad espacio-temporal. A tenor de esta ley todo tiene que ser explicado, en especial, naturalmente, el concepto de cosa o sustancia y el nexo causal. El acierto en la asociación por contigüidad espacio-temporal es cuestión de experiencia, lo que en Hume es tanto como costumbre y, en el fondo, proceso mecánico. Hume reduce a este factor puramente psíquico todo el orden del mundo y de la ciencia. Lo psíquico desplaza a lo óntico y el lugar de la antigua metafísica lo ocupa ahora la psicología, una psicología de corte mecanicista.

Teoría de la ciencia

Y desembocamos así en una nueva concepción, empirista y psicologista, de la ciencia. Hume la ha desarrollado en su clásica pureza. Al comienzo de la sección IV de su *Enquiry* hace una distinción entre verdades de razón y verdades de hecho (*relations of ideas, and matters of fact*).

Verdades de razón. Las verdades de razón expresan relaciones de ideas. A éstas pertenecen las verdades de la geometría, del álgebra y de la aritmética, toda afirmación, en una palabra, que se ofrezca con una evidencia intuitiva o demostrativa. Que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos o que 3 x 5 es igual a la mitad de 30 son enunciados que tienen su validez entre estas figuras y números y pueden ser descubiertos por la pura actividad de la mente, sin referencia a ninguna existencia real en el mundo. "Aunque no hubiera existido jamás un círculo o un triángulo en la naturaleza, las verdades demostradas por Euclides conservarían para siempre su certeza y evidencia" (*Ess*. II, 22). A diferencia, empero, de los análisis de esencia de Leibniz o de las "proposiciones aun para Dios" de Bolzano, el pensamiento de Hume no descubre ahí conjuntos o nexos intemporales ontológicos, sino solamente, como ya también Locke, conexiones de ideas, lo que le deja, aun en ese terreno, en puro psicologismo. Hume no relaciona entre sí los νοήματα, sino las puras νοήσεις (en términos de Husserl). No maneja otra realidad que la interpretada de manera psicológica.

Verdades de hecho. Esto se hace especialmente claro en su doctrina sobre las verdades de hecho y, por consiguiente, en su teoría de la ciencia física. Las verdades de hecho no comportan consigo, dice Hume, ninguna necesidad noética como las verdades de razón. «Lo contrario de cualquier cuestión de hecho (*matter of fact*) es todavía posible, porque nunca implica contradicción. Que el sol no salga mañana es una proposición ni menos inteligible ni con más contradicción que la afirmación de que saldrá»

(*Ess*. I, 23). Adán, con la más perfecta disposición de sus facultades racionales que se le suponga en el principio de su ser, no hubiera sido capaz de deducir de la fluidez y transparencia del agua que se podía ahogar en ella, ni del brillo y calor del fuego que le podía devorar. Igualmente la adhesión de dos trozos de mármol perfectamente lisos, la explosión de la pólvora, la fuerza de atracción del imán que la leche y el pan son alimento para el hombre y no para el león, son hechos que jamás habrían podido deducirse del análisis esencialista *a priori*, de los conceptos de esas cosas. En todos estos eventos está implicado generalmente el complejo causa-efecto. En él parecen fundarse todos los actos mentales que tienen como término hechos de existencia real (*Ess*. II, 24). Ahora bien, para Hume, efecto y causa son cosas enteramente distintas —y tocamos aquí otro de los presupuestos básicos de su filosofía, que acusan, como ya en Locke, el influjo del atomismo—, «porque el efecto es totalmente diferente de la causa y, consiguientemente, jamás podrá ser descubierto en aquélla; el movimiento en la segunda bola de billar es cabalmente distinto del movimiento en la primera; ni hay aquí nada en uno de ellos que envuelva la más mínima referencia al otro» (*Ess*. II, 26). Así no nos queda otra cosa que esperar lo que nos dé la experiencia. Pero ¿qué es esta experiencia?

Experiencia. No es para Hume otra cosa que la asociación de ideas a base de la contigüidad espacio-temporal. Un acontecimiento determinado sigue siempre a otro acontecimiento determinado, y así se asocian ambas ideas. Una vez hecha por nosotros esta excedencia, cuando de nuevo tiene lugar el primer hecho, esperamos también el segundo. «De un cuerpo de igual color y consistencia que el pan esperamos el mismo alimento y sostén» (*Ess*. II, 29). De donde resulta que para Hume la experiencia no es otra cosa que costumbre y hábito. No es cuestión de más altas operaciones de la mente o de otros procesos intelectuales (*Ess*. II, 29), sino sólo de un sentimiento de costumbre, que nos hace esperar y creer que ocurrirá lo mismo que experimentamos antes y que, por tanto, a lo primero seguirá otra vez lo segundo. Esto es fundamental para Hume, como él mismo expresamente nos testifica (*Ess*. II, 37 y 62).

Empirismo puro. Las consecuencias que de todo esto se derivan para el concepto de ciencia caen sobre ésta por la doble vertiente del psicologismo y del escepticismo. Ambos concurren en hacer del moderno empirismo lo que en realidad es.

Psicologismo. El psicologismo consiste fundamentalmente en reducir la verdad de los aspectos objetivos de la realidad al hombre y a sus sentimientos subjetivos. Se expresa esto del modo más radical en la nota a la sección VII, parte 1, del *Enquiry*, «Sobre la libertad y necesidad». Dice así: «La necesidad de una acción cualquiera, ya sea de la materia, ya de la mente, no es, propiamente hablando, una cualidad en el agente, sino en algún ser pensante o inteligente, que puede considerar la acción, y consiste principalmente en la determinación de sus pensamientos para inferir de ciertos objetos precedentes la existencia de aquella acción» (*Ess*. II, 77). *Empiria* quiere decir aquí, no simplemente acumular hechos observados en la realidad, en vez de entretenerse en diseccionar conceptos, lo que será correcto, sino una subjetivización y psicologización de la ciencia, que hace que la verdad dependa del sentir humano, pues en éste se pone en definitiva el criterio de lo verdadero y de lo falso. Si comparamos estas concepciones con la *veritas rerum* o el *mundus intelligibilis* de los antiguos, apreciaremos la magnitud de la obra revolucionaria llevada a cabo por Hume. Locke todavía relacionaba la idea con algo exterior a ella, si bien no salió del todo airoso en el problema de precisar y asegurar la correspondencia de la idea con la realidad. Para Hume ya no existe más que el hombre y su conocer es algo así como una pintura absoluta sin modelo que imitar. Los puentes con la trascendencia están definitivamente rotos.

La ciencia como probabilidad. El *escepticismo* de Hume está en atribuir a nuestros sentimientos y hábitos la virtud de hacernos esperar la repetición uniforme de experiencias anteriores, pero sin darnos una plena seguridad y una certeza de esa uniformidad. Por ello todas las ciencias de hechos, y en especial la ciencia física, no dan más que una persuasión o creencia (*belief*). No cabe aquí, como en las evidencias de razón, una verdadera demostración, sino a lo más argumentos suasorios, pruebas en el sentido de

Hume (*proofs*), que no van más allá de una gran probabilidad. Que el sol volverá a salir mañana y que todos los hombres son mortales es tan sólo probable (*Ess*. II, 47s: «Sobre la probabilidad», nota). A mayor número de experiencias corresponde una mayor probabilidad, pero aun en el caso de la más amplia inducción, los hechos no nos dan más que probabilidades.

Realmente hay que admirarse de que se haya considerado el carácter estadístico de las leyes de la naturaleza como una invención de la época actual, cuando lo tenemos ya en Hume, y no menos hay que admirarse de que se pretenda por algunos rechazarlo desde el terreno de la pura experiencia. Cerrados en ella, sin otro apoyo filosófico, no nos quedará otra salida que dar la razón a Hume. La teoría kantiana de la absoluta validez de las categorías, entre ellas las de sustancia y causa, parece haber hecho olvidar a Hume. Pero éste no puede, desde sus bases, superar la probabilidad. Primero por su psicologismo; la creencia, la fe, tan sólo es «una forma de representación más firme y más fuerte» que la que acompaña a las puras ficciones de la fantasía, es una representación más vivaz, más inmediata, obra de modo sensible sobre los afectos y movimientos del espíritu y alcanza así la seguridad que le es característica (*Ess*. II, 48), pero en todo caso no rebasa los límites de la creencia. En segundo lugar por razones lógicas; la experiencia que subyace a nuestro hábito de esperar la repetición de los mismos resultados nunca es completa. Y confiar en una constancia del curso natural tampoco es legítimo, pues al no descansar las llamadas leyes físicas sobre una inducción completa, serán siempre presupuestos no demostrados. Todo ello explica el que la pura ciencia de hechos no nos lleve más que hasta una creencia, persuasión o fe.

Hume es escéptico. «La más perfecta filosofía del orden natural aleja tan sólo un poco nuestra ignorancia; lo mismo que la más perfecta filosofía del orden moral o metafísico sirve sólo para descubrir más extensas regiones de esa ignorancia. Así, el resultado de toda filosofía es comprobar la ceguera y la debilidad humanas con las que tropezamos a cada paso, a pesar de todos nuestros esfuerzos para soslayarlas o evitarlas» (*Ess*. II, 27). Hume deja a salvo, no obstante, las ciencias ideales, aunque sigue, como vimos, prisionero de su psicologismo; pero ya era obra bastante demoledora haber privado de certeza a todas las ciencias de la realidad. Ahí descubrió

Kant el gran peligro de la filosofía de Hume, y por ello se empleó a fondo en la empresa de fundamentar de nuevo la ciencia y la verdad. No es el menor significado histórico de Hume el hecho de que sin él no hubiera habido un criticismo kantiano.

Contra la metafísica

La eficacia destructiva de Hume se muestra principalmente en su posición frente a la antigua metafísica, de un modo especial en su crítica de los conceptos de causa y sustancia. Esto es justamente lo que despertó a Kant de su sueño dogmático y le hizo preguntarse si esta duda limitada por Hume a los conceptos de causa y sustancia no habría que extenderla a todos los demás conceptos metafísicos. Más patente aún aparece este efecto estimulante de Hume sobre Kant en las palabras que este último dejó estampadas en el prefacio a sus *Prolegómenos*: «Desde las tentativas de Locke y Leibniz, o más bien desde el nacimiento de la metafísica, en todo cuanto alcanza su historia, no se ha dado un hecho que haya podido ser más decisivo para la suerte de esta ciencia que el ataque que David Hume le ha dirigido».

Crítica de la idea de causa. La metafísica ha operado, por lo menos tanto como la física, con el concepto de causa. Piénsese tan sólo en la prueba cosmológica de la existencia de Dios o, en general, en los llamados principios, que se dedujeron de los fenómenos como causas de ellos. De manera inmediata Hume hace constar lo siguiente: «Y aquí es constantemente supuesto que hay una conexión entre el hecho presente y aquel que de él se infiere» (*Ess*. II, 24). El alcance de estas palabras nos lo dan los enunciados y principios tradicionales aquí aludidos por Hume, tales como: *agere sequitur esse; omne ens agit sibi simile; nihil agit ultra suam speciem*; la causa contiene en sí la perfección del efecto; la causa es siempre más noble y tiene más ser que el efecto, y otros parecidos. Hume tiene ante los ojos particularmente la concepción clásica según la cual hay en la causa eficiente una virtud, un crear, un conferir el ser, un como fluir del ser de la causa al efecto, a lo causado. En todo ello Hume ve supuestos oscuros, no demostrados, sin distinguir entre la evidencia del hecho y la oscuridad del modo. «En toda la metafísica —dice— no encontraremos representaciones que sean más oscuras e inciertas que las de poder, fuerza, energía o

conexión necesaria» (*Ess*. II, 51). Y frente a ello Hume asienta: 1) El efecto, como ya antes apuntamos, no puede ser deducido de la causa, pues nadie es capaz de decir, sólo con mirar la esencia de una cosa, qué efectos producirá; un análisis de conceptos se da sólo en el terreno de las verdades de razón, en el que comparamos ideas con ideas, no en el campo de la realidad. 2) En la experiencia de esta realidad misma no percibimos jamás una virtud emanante de la causa eficiente, ni ningún otro lazo que una efecto con causa, ni siquiera lo advertimos en la vivencia de nuestro querer; de forma que, «en conjunto, no aparece a través de toda la naturaleza ningún ejemplo de conexión que sea concebible por nosotros. Todos los acontecimientos parecen enteramente sueltos y separados» (*Ess*. II, 84). 3) En la realidad observamos tan sólo la sucesión, y cuando lo experimentamos de un modo regular se crea en nosotros un hábito de esperar el segundo acontecimiento cuando observamos el primero. Ésta es toda la causalidad; «detrás de ella no hay nada», de modo que la idea tradicional de nexo causal «carece en absoluto de sentido» (*Ess*. II, 61s «De la idea de la conexión necesaria», parte II, *ibid.*).

Crítica de la idea sustancia. Hume aplica una crítica similar igualmente demoledora al concepto de sustancia. Los razonamientos del *Treatise* en torno a la sustancia son paralelos a los aducidos contra la causa en la *Enquiry*. La cuestión de sustancia es más un tema psicológico que ontológico. «La idea de una sustancia, lo mismo que la de un modo, no es más que una colección de ideas simples que están unidas por la imaginación y poseen un nombre particular asignado a ellas» (*Tr*. I, 324). También aquí es sólo la costumbre lo que constituye aquel lazo unitivo. Buscar algo óntico detrás de ello es cosa superflua. Hume descubre en nuestro concepto de sustancia, lo mismo que Locke y aun con sus mismos ejemplos, cierto fondo metafísico, un algo misterioso y desconocido; pero, más radical que Locke, desecha enteramente tal factor ontológico y se queda sólo con las apariencias a las que agrupa en una especie de manojo, acervo (*heap*) o mazo (*bundle*); de forma que el alma, por ejemplo, vendría a ser tan sólo «un haz de percepciones en perpetuo flujo y movimiento» («a bundle or collection of different perceptions […] in a perpetual flux and movement»;

Tr. I, 534). Es la psicología sin alma de los modernos psicólogos, donde no queda otra cosa que regularidades de orden puramente psíquico, de las que deriva la experiencia o que más bien la constituyen.

Consecuencias. Hume tiene conciencia de haber roto con su crítica la espina dorsal de la antigua metafísica. La conclusión final de sus investigaciones sobre el entendimiento humano reza así: «Si, persuadidos de estos principios, recorremos las librerías, ¿qué estragos no haremos? Si tomamos en nuestras manos un volumen que verse, por ejemplo, sobre cosas de la divinidad o de metafísica de escuela, preguntémonos: ¿contiene esto razonamientos abstractos tocantes a la cantidad y al número? No. ¿Contiene razonamientos experimentales tocantes a cuestiones de hecho y existencia? No. Pues al fuego con ello, porque no contendrá más que sofistería e ilusión» (*Ess.* II, 135). Este encerrarse dentro de los límites de la experiencia; este reprobar la antigua metafísica, como obra de fantasmagoría y de engaño, o como cosa de un país de cuentos (sec. VII, parte I, final), donde nuestra razón nada tiene que buscar y nada puede esperar, es ya el tono y el *pathos* de los veredictos kantianos contra la metafísica. Si Hume se hubiera limitado a explicar la causalidad como una sucesión regular de acontecimientos, no hubiera habido en ello aún una negación completa del gran axioma metafísico, sino sólo una especial interpretación de él, inadecuada y falsa, porque dicha sucesión regular se da en la causalidad, pero no la constituye, y puede darse sin causalidad ninguna, como en la sucesión regular del día a la noche, cosa que notó ya Schopenhauer, contra Hume, por lo que no puede establecerse la ecuación: causalidad = sucesión regular de acontecimientos. Lo más grande y lo más peligroso del ataque de Hume estaba en despojar a la causalidad de su contenido óntico; la misma regularidad, como fenómeno real, pasa a segundo término y se diluye en una psicologización completa del nexo causal. Y, efectivamente, el ataque de Hume no fue infructuoso; pronto veremos su repercusión en Kant.

Hume, hoy

Hoy pensamos de otra manera.

1) Aun en el plano del pensamiento moderno, el psicologismo ha sido superado por Husserl y la fenomenología. Sabemos hoy de nuevo que lo psíquico es sólo un acceso al ser, no el ser mismo ni sus leyes. Lo que decide sobre la verdad y la ciencia no son las maneras de comportamiento psíquico del sujeto, sino las notas objetivas del ser.

2) La psicología del conocimiento ha demostrado a satisfacción que no es suficiente el sensismo para explicar el pensamiento. Aun en la hipótesis de conceder intelecto a los animales, no les concederíamos espíritu (*cf.* Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*). Hume se ha quedado corto al trazar en su *Enquiry* la línea de división entre el hombre y el animal (sec. IX; «Sobre la razón de los animales». *Ess.* II, 85s). La objeción de Leibniz contra el empirismo, según la cual con su teoría gnoseológica no se salva la esencial distinción entre hombre y animal (*cf. supra*, pág. 106), alcanza de lleno a Hume. Para éste no queda sino una distinción de grado, como la hay también entre unos hombres y otros mejor o peor dotados. De hecho este sensismo vino a dar pábulo al materialismo.

3) Tampoco compartimos ya la desorbitada simplificación de aquel eterno «no es más que…» en la definición de las cosas, después que la fenomenología y la nueva ontología han aguzado nuestra mirada para descubrir las varias formas y capas de esencia de las cosas. Comprendemos, sin embargo, que el siglo XIX haya tenido que andar antes por las vías señaladas por Hume.

4) Pero sobre todo se ha demostrado enteramente insostenible la fundamental suposición de Hume de que todas las cosas y todas las percepciones están originariamente en estado de disociación como

átomos, unas junto a otras, de forma que en principio no hay sino partes y eventualmente sumas por yuxtaposición, no totalidades formadas. En psicología como en ontología, volvemos a ver, a más de las partes, el «lazo espiritual», llámese categorías, totalidades o esencias. El caso es que los mismos que salieron por los fueros del concepto de causa, y aun en la misma polémica con Hume, cayeron muchas veces en sus mismos prejuicios atomistas y de ahí que se echaran a buscar, «fuera de las cosas», lazos y ligámenes que hicieran posibles juicios sintéticos *a priori*. Para superar la crítica de Hume es enteramente necesario percatarse de que su punto de partida era equivocado. No hay que empezar por preguntarse: ¿cómo me las arreglo para recomponer en orden y unidad un mundo atomizado en partes?, sino que es Hume quien primero ha de demostrar que los hechos están en la realidad «enteramente disociados y aislados».

Investigación sobre los principios de la moral

Hume es igualmente empírico en la ética. En el mismo umbral de la *Enquiry* sobre los principios de la moral afirma: «En la filosofía natural los hombres están ya curados de su pasión por las hipótesis y sistemas, y no quieren ya escuchar otros argumentos que los derivados de la existencia. Es ya tiempo de que acometan la misma reforma en todas las disquisiciones morales, y de que rechacen todo sistema de ética, por sutil e ingenioso que sea, si no está fundado en los hechos y en la observación».

La primera sección de esta *Enquiry* ética, titulada: «Sobre los principios generales de la moral», acota ya el tema de los fundamentos de la ética. Pero Hume emprende primero un análisis del complejo de cualidades espirituales y humanas que en la vida ordinaria confieren al que las posee una especial estimabilidad personal; lo que en lenguaje tradicional llamaríamos virtudes y en terminología moderna incluiríamos en una teoría de los valores. Mediante una observación comparativa Hume trata de poner en claro las notas en que convienen, por una parte las cualidades valiosas, por otra las reprobables. Desde esta observación previa podrán obtenerse los fundamentos de la ética y fijarse los principios universales de los que en último término deriva toda aprobación y desaprobación (*Ess*. II, 173s).

Teoría de los valores. La teoría de los valores desarrollada por Hume delata en sus detalles y matices una mirada extraordinariamente aguda en la observación de los hombres, y aún hoy, después de tantos análisis finos y descripciones del reino del valor llevados a cabo por la fenomenología, resulta una lectura provechosa. Hume distingue cuatro clases de cualidades valiosas. 1) Cualidades que son útiles para la comunidad: benevolencia y justicia (sec. II y III). 2) Cualidades útiles para nosotros: fuerza de voluntad, diligencia, frugalidad, vigor corporal, inteligencia y otros dones del espíritu (sec. VI). 3) Cualidades inmediatamente agradables a nosotros mismos: alegría, grandeza de alma, dignidad de carácter, valor, sosiego y bondad

(sec. VII). 4) Cualidades inmediatamente agradables a otros: modestia, buena conducta, cortesía, ingenio (sec. VIII).

El principio moral. Aquello en que coinciden estos valores reseñados es el agrado y la utilidad. Con ello tendríamos también el fundamento de la aprobación y de la desaprobación. Hume es eudemonista, más exactamente hedonista (*cf*. vol. I, págs. 97s) y utilitarista: «La utilidad es agradable y solicita nuestra aprobación. Ésta es una cuestión de hecho, confirmada con la observación cotidiana. Pero ¿útil?, ¿para qué? Para el interés de alguien, sin duda» (*Ess*. II, 206). Pero Hume no suscribe el egoísmo individualista de Hobbes.

Egoísmo. El interés personal entra ciertamente también en el principio de la moral; basta recorrer la tabla de valores apuntada. El concepto de eudemonía y utilidad lo presupone.

Bien común. Pero hay además un bien común que, como fin, ha de incluirse, según Hume, en aquellos dos conceptos básicos, eudemonía y utilidad. También esto es claro a la luz de la tabla de valores. Tras la afirmación de que toda utilidad se refiere al bien o provecho de alguien, Hume se pregunta: ¿para el bien de quién, pues? Y responde: «no de nosotros solamente, pues nuestra aprobación se extiende con frecuencia más allá» (*ibid.*). Muchas veces en nuestra apreciación exageramos los límites del egoísmo personal. Por lejanos que nos sean a menudo los hombres, pueden siempre registrarse casos de aprobación en los que el sentimiento moral tiene ante los ojos tan sólo el bien de los otros; por ejemplo, el sentimiento de aprobación para la justicia o para la benevolencia desinteresada, cosa que no puede ponerse en duda.

Estas apreciaciones de Hume traslucen una persuasión de la condición social inscrita en la naturaleza del hombre, que le hace sensible y abierto a estas virtudes tendentes al bien común. Por ello Hume está contra Hobbes y contra su visión del estado de naturaleza primitivo y contra sus teorías de un derecho natural sin ley y de un contrato social político tal como él lo explica; todo ello no responde, según Hume, a la situación ética que nos da

la experiencia. Y una vez más habremos de admirarnos de que Hume tenga tan aguda mirada para este mundo de valores éticos, cuando su fundamental atomismo gnoseológico estaba pidiendo otra cosa. En la vida comunitaria, al menos, los individuos, para Hume, no están «disociados» y «aislados», meramente yuxtapuestos unos a otros.

¿Razón o inclinación? ¿Qué clase de actividad pone en juego el espíritu para esa aprobación moral? Hume plantea aquí el problema en términos parecidos a los que empleará todavía Kant: ¿razón o inclinación natural?

La distinción. Hume señala de nuevo con acierto fenomenológico las propiedades de cada una de estas dos funciones. Sobre la verdad es posible la discusión; sobre la inclinación natural, no; lo que existe en el mundo de las cosas es la medida de nuestro juicio teorético; lo que cada cual encuentra en su propia interioridad es la medida del sentimiento; los enunciados geométricos pueden demostrarse, los sistemas físicos pueden ser controvertidos, pero la armonía del verso, la ternura de la pasión, la vivacidad del ingenio no pueden por menos de proporcionar inmediato placer. Nadie razona sobre la hermosura de otro, pero sí frecuentemente sobre la rectitud o falta rectitud de sus acciones. Parecería, por este lado, ser cosa de la razón la aprobación moral. Los que, por otro lado, quieren ponerlo todo en el sentimiento, deberán mostrar que la razón es incapaz de deducir conclusiones en este terreno ético. Los argumentos principales de éstos son que la virtud tiene como propiedad el ser amable, en tanto que el vicio, por el contrario, el ser aborrecible; ahora bien, la razón nada puede decidir en la aplicación de estos predicados que, como cosa tocante a la esfera afectiva del hombre, pertenecen más a una peculiar facultad suya de «sentirlos» que a su entendimiento (*Ess*. II, 171). Hume cree que aunque los antiguos afirmaron que la virtud era la conformidad con la razón, sin embargo, en general, parecen en el fondo considerar que «la moral deriva su existencia de la inclinación y del sentimiento» (*Ess*. II, 170). Hume concede que para ambos puntos de vista es dable aportar argumentos y admite que acaso tenga lugar en todas las resoluciones y conclusiones morales una síntesis de razón y sentimiento.

Primado de la inclinación. En la práctica, no obstante, carga el acento sobre la inclinación. «Lo que es honorable, lo que es bueno, lo que es decoroso, lo que es noble, lo que es generoso, toma posesión del corazón, y nos estimula a abrazarlo y a mantenerlo. Lo que es inteligible, lo que es evidente, lo que es probable, lo que es verdadero, solicita tan sólo el frío asentimiento del entendimiento y, al satisfacer una curiosidad especulativa, pone fin a nuestra investigación. Extíngase todo cálido sentimiento […] y la moralidad no será ya un estudio práctico ni tendrá ya tendencia alguna a regular nuestras vidas y acciones» (*Ess*. II, 171s). Todo esto dejará luego su huella e influjo en Schopenhauer. Aun en teoría viene la inclinación o sentimiento, finalmente, a señorear el principio moral de Hume: «Es probable que la sentencia final, la que declara los caracteres y acciones como amables o como odiosos, dignos de aprecio o de vituperio, lo que estampa en ellos el sello (de honor o de infamia), aprobación o censura […] resida en algún sentido o sentimiento interno (*some internal sense or feeling*), que la naturaleza ha hecho universal en toda la especie» (*Ess*. II, 172). Y esto se expresa aún más claramente cuando Hume apura hasta lo último su idea de la utilidad (Appendix, I). Utilidad no es otra cosa que tendencia a cierto fin. Si el fin nos es totalmente indiferente, también lo son los medios. Todo, pues, depende del fin. Y ¿qué es lo que aquí nos servirá de guía? Hume responde: «Es preciso que se haga valer aquí un sentimiento. […] Este sentimiento no puede ser sino una simpatía por la felicidad de la humanidad y un disgusto por su miseria» (*Ess*. II. 259).

Esto equivale a decir que el sentimiento es el último criterio de valoración moral, y una vez más nos persuadimos de que Hume es eudemonista, como suele decirse, o, más exactamente, hedonista.

La acción moral. No se ha de deducir de lo dicho hasta aquí que para Hume la acción moral se realiza mediante una previa consulta a la inclinación y sentimiento, y actuando después, en libre elección, de acuerdo con el fin al que aquéllos apuntan. En realidad no existe para Hume una libertad moral de elección. Nuestro obrar viene inserto en la indeclinable serie causal del acontecer mundano, a tono con la visión mecanicista del mundo. El hombre

recibe estímulos de fuera, éstos actúan sobre sus efectos, y se sigue la correspondiente reacción. La aprobación moral es sólo una verificación y denominación ulteriores, que tienen como base una reflexión sobre la pregunta de si lo acaecido responde o no a nuestra inclinación y utilidad. A la objeción de que «sólo las cualidades estimables que son voluntarias merecen la apelación de virtudes», responde «recordando cualidades como el valor, la ecuanimidad, la paciencia, el dominio de sí y otras muchas, que casi todos los lenguajes clasifican bajo esta apelación, si bien dependen poco o absolutamente nada de nuestra elección» (Appendix, IV).

Éstas y otras observaciones contenidas en este mismo apéndice IV nos llevan a la convicción de que Hume no supo distinguir entre auténticos valores éticos y otras suertes de valores y bienes o simples fundamentos de valor. La raíz de ello no es otra que su fundamental concepción utilitarista y eudemonista.

Ética inglesa. Y esto es lo que tiene siempre ante los ojos Kant cuando habla y polemiza contra la ética inglesa. El instinto, la inclinación natural, el sentimiento, las afecciones patológicas y todas las disposiciones naturales; los fines, los intereses, todo lo material en general en oposición a la razón, se halla en Hume como en su propia casa. Pero se puede decir lo mismo de una larga serie de pensadores de las islas británicas.

Ya antes de él, *R. Cumberland* († 1718) hizo del bien común el principio de la moralidad. «Todo lo que lleva a este fin es moral». Lo que nos dicta lo recto no es sino un sentimiento de benevolencia hacia la comunidad. Cumberland es el primer representante del sensismo moral.

También se suele considerar como un representante de la moral del sentimiento (*moral sense*) a *A. Shaftesbury* († 1713), que enlaza dicho sentimiento, no propiamente con el principio de la utilidad, sino con la idea antigua, por él estéticamente vivida, de la naturaleza humana universal. Una más dividida consideración descubre, efectivamente, que Shaftesbury se afanó al menos por una fundamentación objetiva del juicio moral, de forma que el juicio de Kant sobre la ética inglesa no le alcanza a él.

Suscriben ciertamente el carácter afectivo de los juicios de valor moral *J. Butler* († 1752), del que Hume toma los argumentos en pro de los

instintos y virtudes útiles al bien común, y *F. Hutcheson* († 1746), que despoja al *moral sense* de Shaftesbury de sus elementos estéticos y lo entiende puramente como un sentimiento de simpatía desinteresada hacia el bien común.

Después de Hume, son *J. Bentham* († 1832), *James Mill* († 1836) y *J. Stuart Mill* († 1873) quienes de nuevo convierten la moral en un balance de placer-displacer; «la mayor dicha para el mayor número» es su principio fundamental, e igualmente ponen para ello el criterio decisivo en el inmediato sentimiento de gusto o disgusto. Todo el mundo sabe lo que es felicidad, dice Bentham, porque todo el mundo sabe lo que es placer: pero cuando se recurre a la razón como medida de valor moral, para con ella decidir sobre lo justo y la justicia, entonces las discusiones y las contiendas no tienen fin.

Es bien de notar que estos éticos ingleses, sobre todo los últimamente citados, han desarrollado ideas muy concretas y prácticas en el terreno social, de modo que todo aquel que quiera ayudar a su pueblo y a su tiempo encontrará en ellos un buen modelo en esta parte. Pero los alemanes, a fuer de caballeros de los principios, «obstinados» en su defensa, para usar expresión de Hume (comienzo de su *Investigación sobre los principios de la moral*), vieron en la ética inglesa ante todo una infundada interpretación utilitarista-eudemonista de la esencia de lo moral y se emplearon a fondo contra ella en una crítica implacable. Ejemplo de ello es Kant. Aquellas palabras: «No hay nada en general en el mundo…» etcétera, al principio de la primera sección de su *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [Fundamentación de la metafísica de las costumbres], parecen dirigirse directa e intencionadamente contra el apéndice IV de los *Principios de la moral* de Hume. Otro ejemplo será la ética material de valores (*cf.*, por ejemplo, las consideraciones que dedica N. Hartmann, en su *Ética*, al equívoco de felicidad contenido en el eudemonismo social).

Bibliografía

A. ANDREU RODRIGO, *Shaftesbury: crisis de la civilización puritana*, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia, 1998; S. GEORGE, *Der Naturbegriff bei Shaftesbury*, tesis, Frankfurt, Johann Wolfgang Goethe Universität, 1962; W. H. SCHRADER, *Ethik und Anthropologie in der englischen Aufklärung. Der Wandel der moral-sense-Theorie von Schaftersbury bis Hume*, Hamburgo, Meiner, 1980; J. SCHMUCKER, *Die Ursprünge der Ethik* Kants, Meisenheim am Glan, Hain, 1961; L. STEPHAN, *The English utilitarians*, 3 vols., Oxford, Basil Blackwell, [2]1966 (ed. rev.); J. L. TASSET, «Hume y la ética contemporánea», en J. DE SALAS y F. MARTÍN (eds.), *David Hume*, Madrid, Complutense, 1998, págs. 95-120; L. ZANI, *L'etica di Lord Shaftesbury*, Milán, Marzorati, 1954.

Religión natural

El psicologismo domina asimismo las teorías de Hume en torno a la religión. En sus *Diálogos sobre la religión natural* (*Tr*. II, 377s), aparecen de nuevo todas las ideas gnoseológicas fundamentales de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, sobre todo la repulsa categórica de la metafísica tradicional.

Contra una metafísica de la religión. Hume la rechaza desde su general empirismo, y aquí especialmente como pretendida base filosófica de la religión. Tanto el teísmo tradicional escolástico como el moderno deísmo inglés intentaron dar, según el patrón antiguo, tal fundamento metafísico a la religión. En uno y otro caso la existencia de un Hacedor del mundo trascendente se asentaba sobre el principio de causalidad. En el *Timeo* platónico es el Demiurgo que configura al mundo según sus ideas-tipos; la escolástica recurre de continuo al concepto de *artifex* y de *ars*, con el que se explica el puesto de Dios respecto del mundo en la creación, conservación y providencia. La crítica de Hume va contra este Dios ultraterreno creador del cielo y de la tierra, ya lo siga manteniendo y conservando todo en su marcha con su providencia y sus milagros, tal como el teísmo admite, ya lo haya creado todo como una máquina perfecta a la que, una vez puesta en marcha, abandona a sí misma, como cree el deísmo.

El punto de apoyo de los ataques de Hume, tanto a la prueba cosmológica (2.ª parte), como a la prueba teleológica (partes 4.ª-8.ª), es siempre su fundamental postura atomista, que siempre ve sólo partes y nunca totalidades, y su psicologismo empírico, que no sabe representarse las relaciones causales y las notas de esencia y los conjuntos de sentido de cualquier clase, sino como costumbres y hábitos de la humana ψυχή. Cuando vemos, dice Hume en la segunda parte de los *Diálogos*, casas y barcos, podemos concluir que hay un constructor, porque tenemos experiencia de cómo se hace eso; pero no podemos aplicarlo al universo en su totalidad, pues es algo enteramente único y nos falta base de

comparación con casos semejantes. No basta decir: tiene sentido, finalidad; luego ha sido hecho, tiene causa. No hay experiencia posible a nosotros que nos justifique esos conceptos de sentido, finalidad y causa, como aplicables al mundo en su conjunto. Hume no puede comprender que acaso el espíritu no necesite «deducir» esos conceptos de ninguna experiencia, pues podría por su misma constitución interna pensar el mundo de manera tal que en sí mismo, al pensarlo, se le haga patente lo que es sentido, finalidad y causa, sin necesidad de contraer o cerrar su significado al dato concreto de cada experiencia. Para esta comprensión no hay base alguna en el empirismo de Hume.

Lo que especialmente objeta contra la idea de un Dios trascendente es que a tal Dios no podríamos aplicar nuestros conceptos tomados de la realidad sensible, de suerte que todas las denominaciones nuestras para designar el ser y propiedades de Dios carecerían de sentido (conclusión de la 3.ª y comienzo de la 4.ª parte). Con esto Hume no descubre nada nuevo, pues ya mucho antes que él y mejor que él consideraron otros este mismo problema y dieron su solución a base de los conceptos de participación y analogía, solución a la que las objeciones de Hume no alcanzan. Hume, en cambio, cree deber levantar contra las creencias religiosas la bandera del agnosticismo y el escepticismo; aunque igualmente cree deber alzarla contra el ateísmo, cuando éste se presenta asimismo con tonos dogmáticos.

Hume y Kant. Esto y su constante voz de alerta para no traspasar las fronteras del conocimiento posible, cual lo hacen los metafísicos de todos los tiempos, es lo que más directamente ha influido en Kant. Éste leyó con avidez los *Diálogos* de Hume, según nos testifica Hamann en una carta del 16 de diciembre de 1780 a Hartknoch. Y es muy de notar el peculiar matiz que ha coloreado la idea de metafísica sugerida por Hume.

En la apreciación histórica de éste la metafísica se habría propuesto siempre como meta esencial suya una especie de ultramundo, algo así como un mundo de espíritus separado del nuestro y totalmente fuera de su realidad, parecido quizás al «más allá» de las religiones muy primitivamente entendido. En un mundo así parece haber situado Hume la auténtica trascendencia. Le sale espontánea y familiar la expresión «ir más

allá» o «ver más allá» de nuestro mundo, como cuando dice, por ejemplo: «Si dais un paso más allá del sistema mundano, sólo excitáis en vosotros un humor inquisitivo, imposible de satisfacer jamás» (*Diálogos sobre la religión natural*, parte IV; *Tr*. II, 408). Es un concepto bastante plebeyo de la metafísica, pero que opera latente y siniestramente, lo mismo en Hume que en los hombres de la Ilustración francesa y en el mismo Kant, y confiere al conjunto una nota enteramente extraña al concepto clásico de metafísica, ciencia del ser en cuanto ser y de sus principios. Allí se planteó ya de mucho antes el problema de la trascendencia sobre la base de la analogía del ser en una forma a la que Hume no estaba en situación de hacer justicia. El empirismo, ya tan profundamente arraigado, hacía imposible toda comprensión objetiva de la antigua metafísica. Todo quedaba desenfocado desde aquel ángulo visual y así surgían enemigos imaginarios bien fáciles de derribar.

Religión y fe. La respuesta positiva de Hume al tema de la esencia de la religión es que la religión es fe, es algo irracional. El filósofo Hume es ateo, tan cierto como que niega también la inmortalidad del alma; pero el ciudadano Hume, como buen inglés, se afirma, un poco por sistema, en lo convencional y tradicional y concede cierto valor a la religión, como fe al menos. La religión no es, pues, un saber, sino un sentir. ¿Y qué clase de sentir? Oigamos. Las vicisitudes de la vida, la oscuridad del destino, la temerosa expectación y cuidado del futuro, especialmente del futuro de ultratumba, engendran en el hombre un sentimiento de fe en poderes suprahumanos. El politeísmo, según Hume, fue la forma más antigua de esta fe; finalmente, uno de estos muchos dioses primitivos llega a ser el padre de los dioses o bien el dios nacional; por miedo o adulación y vanidad nacional se le encumbra más y más hasta originarse el dios del mundo, el dios del monoteísmo.

Así se representa Hume la «historia natural» de la religión; la propia esencia de ésta no va más allá, su empirismo no le deja ver en la esencia de la religión más que esta pura facticidad.

Hume y la posteridad

Pero Hume no es sólo el hombre que despertó a Kant de su sueño dogmático, sugiriéndole el material de fondo de su teoría del saber humano y su peculiar concepción de la religión como mera fe. De Hume data toda filosofía que, renunciando al deber ser, toma sólo en consideración lo puramente fáctico.

Hume es el antípoda de la sabiduría de la Antigüedad y del Medievo, que quiso vivir y modelar esta nuestra vida desde un mundo de verdades intemporales. Para Hume no existe más que el mundo sensible, el tiempo y el hombre. Esta filosofía dejó también muy marcadas sus huellas en las valoraciones históricas del mundo cultural, social y político. El hombre autónomo de la Edad Moderna hace historia muy diferentemente del hombre antiguo y medieval, que centraba más su mirada en los factores suprahumanos. Por mucho tiempo se consideró la moderna autocratización del hombre como un gran adelanto. Después de los acontecimientos políticos del siglo XX, el hombre se horroriza ante sus «progresos»; ve que del desencadenamiento de lo demasiado humano se han derivado justamente brutalismos infrahumanos; se mira ahora al mundo y a la vida como una amenaza mortal. Es digno de notarse que no fue la filosofía alemana la primera que hizo de la fuerza el principio supremo, la que entronizó la *cupiditas naturalis*, la que declaró al hombre señor del mundo, y enarboló el principio de que es bueno y justo cuanto sirve al egoísmo individual o colectivo. Los dogmatizadores de todo esto son más bien Maquiavelo, Spinoza, Hobbes y Hume. Nietzsche es tan sólo un seguidor.

La Ilustración

La era de la Ilustración viene a subrayar el periodo de los «grandes» del espíritu, extendiéndose por Europa como un movimiento general que proclama altanero su fe en el progreso moderno y ambiciona llevarlo a todos los terrenos de la vida. Esta fe y esta voluntad es lo que caracteriza la Ilustración. No es ya la investigación de gran estilo; el espíritu se siente seguro y trata de beneficiar los más amplios círculos posibles con los bienes del progreso. En ese sentido la Ilustración es una típica filosofía popular. Si la comparamos con la hondura especulativa de los creadores sistemáticos de los siglos XVI y XVII, la Ilustración significa un *minus*, y la reacción contra esta superficialidad filosófica fue sin duda lo que en definitiva condujo luego a la superación de la misma Ilustración. Pero en un principio el nuevo movimiento espiritual, porque de éste tratamos, no de las ideas de unos pocos, levantó un potente oleaje, que con su más vasta extensión, a expensas de la profundidad, trajo consigo un *plus*, a saber, el ideal de la cultura, que se adueña de amplios sectores de la sociedad interesados ahora en asimilar los nuevos valores espirituales y en adquirir una visión científica de sí y del mundo.

La fe en los adelantos de la Edad Moderna y la voluntad de un progreso inspirado en los nuevos principios no podía por menos de provocar una actitud hostil a los valores tradicionales. Este contraste se hace especialmente sensible en la nueva manera de ver el mundo, la religión y la sociedad. Naturaleza, hombre y derechos del hombre, razón y ciencia son las nuevas consignas, que generalmente significan otras tantas voces de repulsa a los viejos poderes aún dominantes. La era de la Ilustración es antihistórica, y sueña, lo mismo que la Estoa, con un hombre ideal y universal, en el que naturaleza y razón constituyen las supremas normas de valor en todo el ámbito humano. «Difundid la luz de la razón, que la virtud y la dicha juntarán por sí mismas sus manos». Ésta es la profesión de fe del hombre ilustrado, si bien en cada país se podrán apreciar variantes no despreciables.

Bibliografía

Th. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, ed. de R. Tiedemann, trad. de J. Chamorro Mielke, Madrid, Akal, 2007; R. Blanco Martínez, *La Ilustración en Europa y en España*, Madrid, Endymion, 1999; E. Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, trad. de E. Ímaz, México, FCE, 1993; J. B. Erhard y otros, *¿Qué es Ilustración?*, trad. de A. Maestre y J. Romagosa, Madrid, Tecnos, [4]1999; C. Flórez Miguel, *La filosofía en la Europa de la Ilustración*, Madrid, Síntesis, 1998; C. G. Grimberg, *El siglo de la Ilustración: el despotismo ilustrado y los enciclopedistas*, trad. de E. Rodríguez y J. J. Llopis, Madrid, Daimon-Manuel Tamayo, 1984; P. Hazard, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, trad. de J. Marías, Madrid, Pegaso, 1941 (Madrid, Alianza, 1998); *id.*, *El pensamiento europeo en el siglo* XVIII, trad. de J. Marías, Madrid, Guadarrama, [2]1958; H. B. Nisbert, *German aesthetic and literary criticism: Winckelmann, Lessing, Hamann, Herder, Schiller, Goethe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; W. Philipp, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957; F. Valjavec, *Historia de la Ilustración en Occidente*, trad. de J. A. Collado, Madrid, Rialp, 1964.

ILUSTRACIÓN INGLESA

Dos grandes grupos de ideas caracterizan la Ilustración inglesa: el deísmo y el liberalismo.

Deísmo. El término deísmo quiere decir fe en la divinidad. Pero, en realidad, la fe del deísta se queda a medio camino. Su dios es un dios muy particular. El modo de hablar, hecho corriente en los medios científicos desde la fundación de la física clásica, sobre la máquina del mundo, sobre el encadenamiento causal de los procesos naturales, sobre su absoluta e indefectible regularidad en la totalidad del conjunto cósmico, había desfigurado la idea de Dios, hasta el punto de que muchos no podían ya imaginarse otro Dios que el dios del mecanicismo. Según este modo de pensar, Dios creó la máquina del mundo, esto se concedía aún: pero una vez puesta en marcha, andaba ya sola, sin interrupción y sin suspensión alguna de sus leyes. Se miraba esto como una consecuencia del concepto de Dios, tal como la ciencia moderna lo había precisado. Otro modo de pensar sería indigno del gran Hacedor del mundo. Así la acción de Dios quedaba contraída a márgenes fijos, sin espontaneidad para lo extraordinario, la excepción y lo sobrenatural; nada de milagros ni de revelación; nada por encima del orden natural. La ciencia moderna se siente tan segura de sí que no admite la posibilidad de que las cosas sean de otra manera que como a ella le parecen posibles. Y no advierte que al obrar así marcha sobre una vía de prejuicios, que pretende encerrar y medir al mundo con las propias medidas por ella fabricadas; no entra en sus cálculos sino lo que es asequible al conocimiento natural. Si la religión, en especial el cristianismo, habla de cosas «sobrenaturales», esto habrá que entenderlo en un sentido puramente simbólico. En modo alguno habrá que darles valor trascendente. La verdadera religión descansa en la razón, y nada más que en ella.

Consiguientemente, el cristianismo es tan viejo como la humanidad, no circunscrito a una porción histórica de ella, sino algo universalmente humano. La Biblia no sería más que una predicación de la religión de la razón apropiada a aquellos tiempos primitivos. Ya en *Herbert of Cherbury* († 1648) existía esta religión de la razón. Pero ahora, en el tiempo de la

Ilustración, esta religión natural viene a dar su sello al espíritu del tiempo. Lo muestran ya los mismos títulos de los libros de los autores deístas. *John Tolan* escribe en 1696 su *Christianity not mysterious,* y *Mathews Tindal* en 1730 su *Christianity as old as creation, or The gospel, a republication of the religion of nature*.

La exposición en detalle de esta religión de la razón presenta unas veces rasgos más racionalistas, otras acentúa más el sentimiento y la fe. Muy pronto, ya en 1697, estos hombres se llaman a sí mismos librepensadores, y, sobre todo, se dan este nombre los francmasones. No toleran que se les tenga por irreligiosos, como voces salidas del campo eclesiástico los apellidan en son de reproche. Muy al contrario, quieren ver en la religión de la razón la religión verdadera y todo lo demás se tacha de supersticioso.

En ocasiones esta religión de la razón se reserva para especiales círculos aristocráticos. Así, *Lord Bolingbroke* († 1715) cree que le va mejor al pueblo sencillo con la religión tradicional, quedándose sólo para espíritus más finos el poder ser librepensadores; de otro modo el librepensamiento sería una peste.

Liberalismo. Un segundo rasgo característico de la Ilustración inglesa es el liberalismo, y el liberalismo en un sentido típicamente individualista. Se había aprendido mucho de Locke. Las teorías de éste sobre los derechos naturales del individuo, derechos originarios e inalienables, por ningún concepto suprimibles ni por el contrato social primitivo; sobre la necesidad de dividir el poder estatal para prevenir todas las posibles desviaciones y abusos; sus ideas pedagógicas sobre el libre desarrollo de la personalidad sin violencias, sin esquemas impuestos, cayeron en las islas británicas como en terreno abonado. Desde la *Magna charta libertatum* (1215) Inglaterra fue el país de la lucha por la libertad. A través de Locke vino a constituirse en maestra del mundo occidental en todo lo tocante a libertad. Las concepciones político-filosóficas de Locke fueron efectivamente trasplantadas al continente por mediación de Montesquieu y de Voltaire, y sus ideales pedagógicos por Rousseau y, lo que es bien digno de notarse, se propagó este ideario inglés del lado de acá del Canal con unos tonos de radicalismo y fogosidad que hicieron sombra a su primer autor.

Estas ideas conquistan Europa, saltan a Norteamérica, y allí es donde el liberalismo de Locke pervive hoy encarnado en su forma más pura. Aunque no solamente allí; pues la idea de libertad de la Ilustración y su terminología acerca de los derechos del hombre han llegado a ser patrimonio general, arraigado, puede decirse, en todas las constituciones civiles modernas, en los llamados derechos fundamentales.

Bibliografía

E. GARIN, *L'illuminismo inglese. I moralisti*, Milán, Bocca, 1941; G. GAWLICK, *Moralität und Offenbarungsglaube. Studien zum englischen Deismus*, tesis, Giessen, Universität, 1965; F. H. HEINEMANN, «John Toland and the Age of Reason», en *Archiv für Philosophie* 4, 1952, págs. 35-66; W. HUDSON, *The English deists: studies in early Enlightenment*, Londres, Pickering & Chatto, 2009; G. V. LECHLER, *Geschichte des englischen deismus*, Stuttgart-Tubinga, Cotta, 1841 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1965); P. MCGUINNESS (ed.), *John Toland's Christianity not misterious: text, associated works and critical essays*, Dublín, Lilliput Press, 1997; J. ORR, *English deism: its roots and its fruits*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1934; A. SABETTI, *John Toland, un irregolare della societa e della cultura inglese tra Seicento e Settecento*, Nápoles, Liguori, 1976; H. SCHOLZ, *Die Religionsphilosophie des Herbert von Cherbury: Auszüge aus "De veritate" (1624) und "De religione gentilium" (1663)*, Giessen, Töpelmann, 1914; C. STROPPEL, *Edward Herbert von Cherbury: Warheit-Religion-Freiheit*, Tubinga, Francke, 2000; A. VOIGT, *Geschichte der Grundrechte*, Stuttgart, Spemann, 1948.

ILUSTRACIÓN FRANCESA

La Ilustración francesa, según ya se ha apuntado, es más radical que la inglesa. Aquí nos salen al paso, como posturas cosmovisionales, el ateísmo y el materialismo más descarados; en el terreno religioso no es ya una crítica moderada, sino un ataque mordaz y frívolo contra el cristianismo, con menos intención de enmendarlo que de desplazarlo; en política no se esperan los pasos normales de una evolución natural, sino que se va derecho a la revolución y, llegada ésta, se la conduce en forma que sólo los favorecidos por ella parecen ignorar lo problemático de sus consignas. Todo por la razón, todo por la libertad y el progreso.

Bayle. Abre marcha, como precursor de la Ilustración francesa, *Pierre Bayle* (1647-1705), autor del tan leído *Dictionnaire historique et critique*. Con ello Bayle proveyó de armas al espíritu crítico y escéptico de la época, particularmente frente a la metafísica, y de él es también la consigna de la imposibilidad de conciliar razón y religión. Contra él escribió Leibniz su *Teodicea*, cuya introducción lleva precisamente por título: *Discours de la conformité de la foi avec la raison*. En Francia la luz de la razón encendida por Bayle prende con entusiasmo. Y se convierte en modelo de la gran Enciclopedia, obra culminante de la Ilustración francesa, que editaron D’Alembert y Diderot. El hombre ilustrado se siente en la cima de la ciencia y quiere perennizar en una obra tipo las conquistas del espíritu.

Jean le Rond d’Alembert († 1783) no es ateo; asegura que siempre le ha parecido ridícula la incredulidad. Pero sí es un deísta que rechaza lo que él llama «fanatismo», lo mismo el de los ortodoxos jesuitas y jansenistas que el de los ateos. El fanatismo de los primeros, opina él, «pacta con la metafísica contra la razón» (recuérdense las ideas de su amigo Hume sobre la metafísica); la fe de los segundos, en cambio, está desprovista de fundamento y de objeto. Lo que quiere d’Alembert es tolerancia y libertad de conciencia. En una carta a Federico el Grande, del 30 de noviembre de

1770, describe su ideal religioso bajo la forma de un cristianismo aligerado de todos los dogmas de Pablo, los Padres y los concilios; cristianismo del amor a los hombres y de la adoración en espíritu a Dios, tal como lo predicó Jesús. La religión habría de cimentarse sobre una base social que tuviera como aspiración el alivio de la necesidad y de la pobreza y la elevación de las clases trabajadoras, mediante una voluntaria nivelación de los bienes materiales. En una carta del primero de febrero de 1771, pide al mismo príncipe que quiera levantar un templo sencillo para «el culto de la humanidad y de la justicia, el único digno de Dios».

Diderot y los materialistas. *Denis Diderot* († 1784), fuertemente influido por Hume y los psicólogos asociacionistas ingleses inclinados al materialismo, fue un declarado ateo. Es el jefe de la escuela materialista de la Ilustración francesa. Los escritos de estos hombres levantaron gran polvareda en todo el mundo culto de entonces. Hoy el materialismo dialéctico trata de actualizarlos. Pertenecen al grupo *Julien de la Mettrie* († 1751 con su libro *L'homme machine* (1748), *Paul-Henri Holbach* († 1789) con su *Système de la nature* (1770), *Claude-Adrien Helvétius* († 1771) con su indignante libro *De l'esprit* (1758), el sensista *Étienne Bonnot de Condillac* († 1780), con su *Traité des sensations* (1754) y el más radical de todos estos psicólogos materialistas *Georges Cabanis* († 1808). Este último afirma rotundamente que cuerpo y espíritu son absolutamente la misma cosa; no hay más que una única ciencia, la del hombre, y las tres únicas ramas de esta ciencia son: la fisiología, la psicología y la ética. «Les nerfs: voilà tout l'homme». El alma es, por consiguiente, sólo una facultad, no una esencia, un ser. Cabanis ha ejercido un poderoso influjo en todo el pensamiento siguiente. Es el precursor inmediato de la psicofísica, como también lo es del moderno monismo. Toda la escuela sensista de Francia que le sigue, con su más destacado representante, *Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy* († 1836), se mueve dentro de la esfera de Cabanis.

Voltaire. Pero quien encara con más derecho que nadie el espíritu de la Ilustración francesa es *François-Marie Arouet* (*Voltaire*, 1694-1778), el mayor genio literario de Francia y su más grande defensor de la razón, de la

tolerancia y de los llamados derechos del hombre. En su féretro se escribió: «Dios poderoso impulsó al espíritu humano y nos preparó para la libertad»; palabras que evocan todo el empuje del movimiento cultural del que fue alma Voltaire durante dos generaciones.

Voltaire no fue ciertamente un pensamiento creador ni científico, pero poseyó el arte de cautivar a los hombres. Y no contribuyó poco a arruinar el rigor del filosofar científico, pues a fuerza de ingenio y estilo persuadió a muchos de que la literatura se identificaba con la ciencia. Su lucha se dirigió contra el régimen autoritario de Luis XV y contra la supuesta intolerancia de la Iglesia católica y de sus dogmas. Aquí vio él la raíz de la superstición y de la hostilidad con que tropezó en muchos sectores el ilustrado siglo de la razón. De nuevo fueron los jesuitas y los jansenistas contra quienes se exacerbaron sus ataques; aunque no sólo contra éstos. El final de las cartas de Voltaire era frecuentemente: *Aimez-moi et écrlinf* (= *écrasez l'infame*, es decir, la Iglesia). Estas palabras nos dan idea de lo desbordado de su apasionamiento, que cegó su juicio para distinguir objetivamente, por ejemplo, entre tolerancia dogmática y tolerancia civil o entre manifestaciones particulares aisladas y el espíritu total.

Por otro lado, no sería del todo justo tachar a Voltaire simplemente de ateo. Teóricamente, Voltaire fue un deísta y admitió una religión de la razón, al estilo de los librepensadores ingleses, con un Dios personal y ultramundano, cuya existencia prueba él echando mano de los usuales argumentos cosmológicos, teleológicos y morales; «la naturaleza entera nos está diciendo a gritos que Dios existe». Las célebres palabras contenidas en el mismo pasaje: «si Dios no existiera habría que inventarlo» nos iluminan la situación espiritual del momento. La religión es sólo fe, una necesidad, un "como si", o algo de otro género que se explica por motivos pragmáticos. En todo caso la metafísica del deísmo no es ya una verdadera metafísica, y su manera de hablar de la fe no contribuye precisamente a apoyar la religión, sino a destruirla, ya que la deja al aire, sin el apoyo de los preámbulos racionales de la fe. Esto adquirirá especial relieve en el pensamiento posterior a Kant.

Hay que ver en todo ello irradiaciones del empirismo inglés. Fue por lo demás en Inglaterra donde Voltaire (1726-1729) se encontró a sí mismo.

Allí conoció la poesía, ciencia e Ilustración política inglesa, y a través de sus *Éléments de la philosophie de Newton* (1738) hizo de las ideas de Locke y de Newton las bases de la filosofía francesa del siglo XVIII. Su admiración por el espíritu liberal de la situación política inglesa quedó ya estampada en las *Lettres… sur les Anglais* (1734).

Montesquieu. En este último respecto ejerció también particular influjo *Joseph-François de Montesquieu* (1689-1755) con su célebre obra *De l'Esprit des Lois* (1748). La mentalidad abierta y limpia de prejuicios del autor despierta realmente en este libro una visión extraordinariamente rica e interesante de la vida del derecho. Una exposición comparativa hace ver las dependencias que guardan las varias legislaciones con las condiciones locales, climáticas, sociales y religiosas de los diferentes pueblos. El supremo principio político es siempre el bienestar del pueblo y la libertad de los ciudadanos. Montesquieu cree ver la forma más perfecta de gobierno en la monarquía constitucional. El amor a la libertad hace necesario dividir el poder del Estado en los tres poderes legislativo, ejecutivo y judicial. También Montesquieu había estado en Inglaterra y había aprendido allí especialmente de la filosofía de Locke. El *Esprit des Lois* fue traducido a todas las lenguas cultas del mundo y contribuyó a la difusión de las ideas de Locke más que éste mismo. Para el pueblo francés Montesquieu significa concretamente el comienzo de su educación política y un giro radical en la concepción del poder público.

Obras y bibliografía

[D'ALEMBERT]: *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, ed. por E. Köhler, Hamburgo, Meiner, [2]1975 (Philosophische Bibliothek); *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, trad. de C. Berges, Buenos Aires, Aguilar, [5]1974. [P. BAYLE], *Oeuvres diverses*, 4 vols., La Haya, Husson, 1727-1731 (reimpr. 5 vols. Hildesheim-Nueva York, Olms, 1964-1982). [DIDEROT]: *Oeuvres complètes*, 34 vols., ed. crít. y anotada por H. Dieckmann y otros, París, Hermann, 1975s; *Pensées philosophiques*, ed. por R. Niklaus, París, 1957; *Escritos filosóficos*, ed. por F. Savater, Madrid, Editora Nacional, [3]1983. [LA METTRIE], *La Mettrie's L'homme machine. A study in the origin of an idea*, ed. crít. por A. Vartanian, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1960. [MONTESQUIEU]: *Oeuvres complètes*, ed. por D. Oster, París, Éd. du Seuil, 1964 (3 vols., ed. por A. Masson, París, Nagel, 1950; 2 vols., ed. por R. Caillois, París, Pléiade, 1949-1951); *Grandeza y decadencia de los romanos*, trad. de M. Huici, Madrid, Espasa-Calpe, [4]1962; *Cartas persas*, trad. de J. Marchena, Madrid, Alianza, 2000; *Del espíritu de las leyes*, trad. de M. Blázquez y P. de Vega, Madrid, Tecnos, 2007. [VOLTAIRE]: *Oeuvres complètes*, 52 vols., ed. por L. Moland, París, Garnier, 1877-1885 (reimpr. Nendeln, Kraus Reprint, 1967); *Dictionnaire philosophique*, ed. por J. Benda, París, Garnier, 1961; *Obras completas*, 4 vols., prólogo de V. Hugo, trad. por primera vez al cast. y precedidas de la «Vida de Voltaire» [por J. A. Nicolas de Caritat (Condorcet)], Valencia, La Propaganda Democrática, Casa Editorial de M. Senent (Imprenta de Francisco Vives Mora), 1892-1894; *Obras*, introd., trad. y notas de C. Pujol, Barcelona, Vergara, 1968 («Cartas inglesas», «Cándido», «Diccionario filosófico», «Epistolario»); *Opúsculos satíricos y filosóficos*, trad. y notas de C. R. de Dampierre, Madrid, Alfaguara, 1978; *Tratado de la tolerancia*, trad. de C. Chies y M. Sacristán, Barcelona, Crítica, [2]2004; *Diccionario filosófico*, 2 vols., trad. de J. Arean Fernández y L. Martínez Drake, Madrid, Akal, 2007.

R. de Agapito Serrano, *Libertad y división de poderes: el «contenido esencial» del principio de la división de poderes a partir del pensamiento de Montesquieu*, Madrid, Tecnos, 1989; L. Althusser, *Montesquieu: la política y la historia*, Barcelona, Ariel, [2]1974; J. Arroyo Pomeda, *Pierre Bayle 1647-1706*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997; B. Bermudo, *Diderot*, Barcelona, 1981; J. Cumming, *Helvetius: his life and place in the history of educational thought*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1998 (reimpr. ed. 1955); P. Furbank, *Diderot: biografía crítica*, Barcelona, Emecé, 1994; M. Á. Granada, R. Rius, P. Schiavo (eds.), *Filósofos, filosofía y filosofías en la "Encyclopédie" de Diderot y d'Alembert*, Barcelona, Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 2009; M. del C. Iglesias, *El pensamiento de Montesquieu: política y ciencia natural*, Madrid, Alianza, 1984; W. Kraus y H. Mayer, *Grundpositionen der französischen Aufklärung*, Berlín, Rütten & Loening, 1955; Ch. N. Momdshjan, *Die Philosophie des Helvetius*, Moscú, 1955; *IIe Centenaire de «L'Esprit des lois» de Montesquieu 1748-1948*: conférences organisées par la Ville de Bordeaux. 1949, Burdeos, Delmas, 1949; G. Plékhanov, *Essais sur l'histoire du matérialisme: d'Holbach-Helvétius-Marx*, París, Éditions Sociales, 1957; R. Shackleton, *Montesquieu: a critical biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961; F. Venturi, *Los orígenes de la Enciclopedia*, trad. de A. Pérez, Barcelona, Crítica, 1980.

Rousseau. Uno de los grandes entre los grandes de la Ilustración francesa, aunque al mismo tiempo su superador, es *Jean-Jacques Rousseau* (1712-1778), rival de Voltaire y debelador de los enciclopedistas. También Rousseau quiere el progreso, la libertad y el bien de la humanidad, pero lo quiere por otros medios. Voltaire es el racionalista e intelectualista, Rousseau es el hombre del sentimiento y del corazón. Su novela pasional *Julie ou la nouvelle Héloïse* (1761) es una obra precursora del *Werther* de Goethe: pero también en los demás escritos suyos habla el corazón al corazón. Se le ha llamado el profeta de una era de *Sturm und Drang* en la historia de la cultura humana, y se ha dicho que expresó «el indefinido anhelo de toda la humanidad», que no podía ser acallado por las teorías

vacías de sentimiento del racionalismo y del materialismo de la época. Con ello vino a constituirse en heraldo nato de la Revolución francesa y en predicador de los derechos del hombre. Rousseau ha resumido todo su anhelo en la consigna: *retournons à la nature*. Soñaba con una naturaleza inocente embelesante, paradisíaca. Para él, la naturaleza es perfecta y el hombre debe reconquistarla para ser también él feliz y perfecto.

Cultura y sociedad. La naturaleza es para Rousseau la palabra mágica y el centro de gravedad de su filosofía sobre la cultura y la sociedad. Reacciona violentamente contra una cultura contrahecha a fuerza de sobreeducación y refinamiento, contra todo lo que es afeminamiento y lujo. La humanidad ha de volver a la sencillez de la naturaleza, a las sobrias virtudes cívicas, a la dicha del hogar y de la familia. Son especialmente enemigos del bien general de la humanidad los conflictos dominantes entre estados y clases sociales, así como todas las formas superpuestas de las instituciones del poder eclesiástico y civil. Todas estas creaciones artificiales de la cultura soterraron al hombre primitivo y mataron el desarrollo espontáneo de sus sentimientos naturales básicos, siempre buenos, orientados al amor obsequioso y eficiente hacia los otros hombres. Pero no sólo es puesta en entredicho la cultura falseada y viciada, sino la cultura en general y también, universalmente hablando, la sociedad como portadora de la cultura. Todo ello es malo. Por ello, ¡vuelta a la naturaleza! Aquí son todos los hombres iguales y libres y no son más que hombres, por tanto hombres buenos y pacíficos hermanos. Son los ideales que tienen constantemente en la boca los líderes de la gran revolución, particularmente Robespierre.

Rousseau lo expone en forma clásica en su *Contrat social ou principes du droit politique* (1762). El amor a la libertad y a la igualdad lo lleva a rechazar de plano la teoría absolutista de Hobbes y la monarquía constitucional por el patrón inglés, tal como lo defendía Montesquieu, y aboga, en cambio, por una radical democracia y soberanía del pueblo. No hay propiamente, en la concepción de Rousseau, representación del pueblo; éste actúa directamente, y si realmente todo el poder está en él, dará su voto cuando sea menester por medio de un referéndum, según el patrón ginebrino (Rousseau es ginebrino de nacimiento). De lo contrario, no serían

ya los hombres naturales y las personalidades reales y originarias las que constituirían el Estado, sino rígidas instituciones de la cultura, como partidos, clases, corporaciones, que le crecen al pueblo como excrecencias empíricas y artificiales quitándole su libertad.

El Estado es así el pueblo mismo. No hay que ver en él más que una libre agrupación social (*contrat social*), sostenida y sustentada por la voluntad de los ciudadanos (*citoyen*), los cuales, a su vez, no son otra cosa que hombres iguales, libres y buenos. Esta voluntad social de los hombres ideales (*volonté générale*) es la auténtica voluntad del Estado, no la voluntad de una mayoría, por muchos que haya tras ésta, y aunque estuvieran todos (*volonté de tous*). La *volonté générale* es algo así como una razón pura práctica. El estado natural se entendió siempre, según lo testifica la literatura y el arte contemporáneos, como una realidad históricamente posible. Para Rousseau, sin embargo, representa una imagen ideal del hombre. Compárese el estado de naturaleza y el pacto primitivo de los hombres fieras de Hobbes con el hombre y el pueblo paradisíacos del pensador francés, y se comprenderá todo el idealismo romántico de Rousseau.

Educación. La inocencia edénica de la naturaleza es igualmente la base de los ideales pedagógicos de Rousseau. Aun más que Locke, del que toma buena parte de sus ideas, Rousseau insiste en que el educando se desarrolle libremente y sin violencia alguna ejercida desde fuera, siguiendo sólo su propia índole, siempre fiel a su sentir genuino, comportándose siempre como auténtica «naturaleza». El amor a la naturaleza dicta sentencia contra toda la anti-naturaleza contenida en los factores culturales, por tanto, contra toda costumbre y ley. Igualmente es rechazada la doctrina cristiana del pecado original. «Todo sale bueno de las manos del autor de las cosas, todo se vicia en las manos del hombre»; así comienza el *Émile ou de l’éducation* (1762), principal obra pedagógica de Rousseau. Es medio novela, medio libro doctrinal. Su éxito fue sensacional. Goethe lo llamó el evangelio natural de la educación; Pestalozzi lo tendrá por una de sus más importantes fuentes de inspiración, y «todavía hoy estamos dentro del movimiento que

arranca de él» (Th. Ziegler), que nos ha enseñado a comprender y a educar al niño mismo, desde su naturaleza.

Religión. En el *Émile* Rousseau también desarrolla sus ideas filosóficas sobre la religión. Otra vez la naturaleza es el faro que señala los caminos y orienta las decisiones. En los comienzos del menester educativo hay que incluir también a la religión entre las cosas innaturales. A los 15 años no sabe aún el niño si tiene alma, y acaso sea demasiado pronto para hablarle de esto a los 18 años. «Si quisiera describir de una manera simbólica la estupidez, que es capaz de revolvernos la bilis, pintaría a un pedante enseñando el catecismo a los niños». La fe de la mayoría de los hombres es cuestión de geografía; depende, en efecto, de que hayan nacido en la Meca o en Roma. Decididamente se reprueba el comunicar al niño verdades que no puede comprender. Aun en la edad madura ejercen una influencia maléfica estas verdades no digeridas. Emilio no deberá, por tanto, pertenecer a ninguna facción religiosa, sino sólo capacitarse para elegir por sí mismo guiado de su propia razón. Y ahora Rousseau emprende otro ataque en nombre de la naturaleza; está contenido en la *Profesión de fe del vicario saboyano*. En ella combate el ateísmo y el materialismo de Diderot y de su escuela, pero también la metafísica de las pruebas de la existencia de Dios de la tradición escolástica. Dios no es objeto del saber ni del entendimiento, sino del sentimiento y del corazón.

Lo elemental en la vida no es el ansia de saber ni el intelecto, sino las convicciones emanadas de la fe. Una fe en Dios con este tinte sentimental e inmediato, sin el rodeo de aquellas artificialidades del entendimiento, una fe así en la virtud y en la inmortalidad es lo único que se requiere y basta para la verdadera religión.

Se comprende que, aun en el ambiente de la Ilustración, este lenguaje de Rousseau sonara a revolucionario y levantara universales voces de protesta y que su libro fuera entregado al verdugo, por mandato del Parlamento, para ser quemado. No es de extrañar que sus tonos apasionados provocaran reacciones igualmente desmesuradas.

Valoración de Rousseau. Una valoración de conjunto de Rousseau habrá de tener en cuenta lo fanático y unilateral de su temperamento y lo impreciso de sus grandes conceptos favoritos, naturaleza, cultura, igualdad, humanidad, de significación oscilante. El brío literario es, en efecto, más fuerte que la crítica filosófica y que la exactitud lógica. En Rousseau, el concepto de naturaleza aparece, ya desde el principio, envuelto en celajes de oscuridad y se torna cada vez más impreciso, a medida que avanza su desarrollo. Con ello se confirma de nuevo lo que ya apuntamos antes: que no es el punto fuerte de esta época la profundización en los principios.

Proyectado en el fondo total de la Ilustración Rousseau supone, a pesar de todo, una postura de oposición y antítesis; se le puede designar incluso como una superación de la Ilustración; no solo y precisamente por haber hecho valer también lo irracional y el sentimiento frente a lo racional, especialmente al fijar las bases de la religión; esto lo hicieron, ya antes de Rousseau, Hume y Locke, y en la Ilustración alemana nos encontraremos con la fuerte corriente del pietismo. Lo característico de Rousseau a este respecto es haber puesto un signo de interrogación a todo el sentido del tiempo. Fuera de Rousseau se habla continuamente del progreso que la luz de la razón ha traído o está en trance de traer; por todas partes se respira el optimismo de la cultura. Esto es justamente lo que Rousseau vuelve del revés. Todas las realizaciones de la historia de la cultura son agriamente problematizadas por él, y de ahí el predicar una vuelta a la naturaleza, a la precultura. Acaso haya que explicar mucho de este pesimismo por un fondo de resentimiento y desgarrones de la propia personalidad vividos en lo interior del hombre que fue Rousseau, es decir, más por motivos circunstanciales y prácticos que teóricos; en todo caso dio que pensar con ello a su tiempo.

Influjos posteriores. Y queda sobre todo, aun con la reducción de error y problematicidad que pongamos en sus concepciones, el hecho cierto de su influencia poderosa, y no en el menor grado en el pensamiento alemán. Ya se apuntó anteriormente en qué estima le tuvo Goethe. El joven Schiller se puso al lado de Rousseau frente a las acometidas que éste sufrió por sus

ideas sobre la religión «natural», dedicándole aquellas palabras que son una hiriente crítica del tiempo: «Sócrates cayó bajo los sofistas; Rousseau padece, Rousseau cae a manos de cristianos; Rousseau, que de cristianos hace hombres». También Lessing, Mendelssohn y Tieck entraron a fondo en el pensamiento de Rousseau, y mucho le debe igualmente el Romanticismo. Pero sobre todo Rousseau, al igual que Hume, influye en Kant, que dependerá del pensador francés al fundamentar la religión sobre bases de fe en oposición al saber, así como también en el punto clave del primado de la razón práctica sobre la razón teorética.

Obras y bibliografía

Oeuvres complètes, 25 vols., ed. por V. D. Musset-Pathay, París, P. Dupont, 1823-1826; *Oeuvres complètes*, 5 vols., ed. por B. Gagnebin y M. Raymond, París, Gallimard, 1959-1995; *Del contrato social; Discurso sobre las ciencias y las artes; Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, trad. de M. Armiño, Madrid, Alianza, 1998; *Emilio, o De la educación*, trad., pról. y notas por M. Armiño, Madrid, Alianza, 1998; *Escritos polémicos*, trad. y notas de Q. Calle Carabias, Madrid, Tecnos, 1994 (contiene: Carta a Voltaire; Cartas a Malesherbes; Carta a Beaumont; Carta a Mirabeau); *Cartas a Sofía: correspondencia filosófica y sentimental*, ed. por A. Villar Ezcurra, Madrid, Alianza, 1999; *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad de los hombres y otros escritos*, trad. de A. Pintor Ramos, Madrid, Tecnos, ^{5}2005; *El contrato social*, trad. de F. de los Ríos, Madrid, Espasa-Calpe, ^{13}2007.

H. BARTH, «Über die Idee der Selbstentfremdung des Menschen», en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13, 1959, págs. 16-35; I. FETSCHER, *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Frankfurt, Suhrkamp, ^{3}1981; F. CH. GREEN, *J. J. Rousseau. A critical study of his life and writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1955; R. GRIMSLEY, *La filosofía de Rousseau*, trad. de J. Rubio, Madrid, Alianza, 1988; R. MONDOLFO, *Rousseau y la conciencia moderna*, Buenos Aires, Eudeba, ^{2}1967; A. PHILONENKO, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, 3 vols., París, Vrin, 1984; A. PINTOR RAMOS, *El deísmo religioso de Rousseau: estudios sobre su pensamiento*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1982; *id.*, *Rousseau: de la naturaleza hacia la historia*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 2007; M. RANG, *Rousseaus Lehre vom Menschen*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, ^{2}1965; W. RITZEL, J. J. *Rousseau*, Stuttgart, Kohlhammer, 1959; J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau: la transparencia y el obstáculo*, Madrid, Taurus, 1983; A. VICENS, *Conocer a*

Rousseau y su obra, Barcelona, Dopesa, 1978; A. VILAR EZCURRA, *Rousseau (1712-1778)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1996.

Ilustración alemana

Sería demasiado simplista definir la Ilustración alemana, como en general toda la filosofía de la Ilustración, sólo por el racionalismo, aparte de que esta expresión es ya por sí misma harto imprecisa. Se trata más bien de un conjunto bastante complejo.

Primera fase de la Ilustración alemana (1690-1720)

La postura fundamental de este movimiento *en su fase inicial* se define por una conciencia secularizada del «yo» al estilo del Renacimiento, para la cual el hombre es más interesante que el cosmos, la psicología lo es todo y la metafísica pierde todo su relieve. De ahí la declarada y constante enemistad contra Aristóteles y su metafísica, que quiere entender al hombre desde la totalidad del ser, del ser que trasciende y supera al hombre: de ahí también que se cierre el cuadro contra la teología dogmática eclesiástica por su marcado sello aristotélico y escolástico.

Percibimos este nuevo tono con toda nitidez primeramente en *Christian Thomasius* (1655-1728), hombre de especial significación dentro del pensamiento jurídico alemán. Cierto que «nada organizó ni formó que no le formara antes a él» (E. Wolf), pero tiene el valor audaz de lo nuevo; quiso aligerar el entendimiento de toda clase de prejuicios, comenzando por lo aristotélico y escolástico, y lo esperó todo de la pura luz de la razón capaz de iluminar el mundo y de traer el bien universal. Thomasius depende de *Samuel Pufendorf* (1632-1694), mayor pensador y más creador que él en el campo del derecho, donde se mantuvo todavía en un plano clásico. A diferencia de él, Thomasius echó por la borda todas las consideraciones tradicionales. Pufendorf encajó aun plenamente el derecho en la ética, soldándolo con la metafísica del hombre, del Estado, de la moralidad y, en definitiva, de Dios; la voluntad divina, autora del hombre, pone, según Pufendorf, al crearlo, las bases del derecho natural y deja con ello establecidas las líneas directrices del mismo derecho positivo. Thomasius no mira más que al hombre y a la ley impulsiva de su vivir.

En este hombre centra Thomasius su observación, lo describe psicológicamente y lo descubre como un ser sensible animado de instintos que persiguen invariablemente el propio provecho y utilidad.

De acuerdo con esto Thomasius se representa el orden jurídico como un orden vital de instintos y afectos dominado por la idea clave de la utilidad. Ese orden jurídico se hace necesario, porque los instintos fundamentales del

hombre, orgullo, codicia y concupiscencia, llevan al particular a no pensar más que en sí. Por ello tiene que venir el derecho desde fuera, como una fuerza coactiva dictada por una luz racional que conozca la naturaleza humana y sus pasiones. Derecho no implica, por tanto, una obligación interior de conciencia radicada en principios trascendentes, sino meramente la utilidad de la suma total de los individuos, sabiamente equilibrada y eficazmente conseguida por las medidas coactivas del Estado.

Éste es el ideal de la vida burguesa de la Ilustración. Es el hedonismo del *homo sapiens*, que domina la vida con su razón y procura su felicidad, aun a riesgo de convertirse en un burgués adocenado. Esta renuncia completa a los ideales superiores de un *mundus intelligibilis* de cuño platónico-aristotélico o humanístico tiene su origen en el sensismo y el utilitarismo de Hobbes y de Locke. Con Thomasius se inaugura el influjo del empirismo y el psicologismo inglés en la filosofía alemana. El sentido de la vida cívica «ilustrada» y secularizada que de allí se deriva es lo que da el tono a esta primera fase de la Ilustración alemana. Thomasius es su representante.

Pero el primer «ilustrado» alemán no es irreligioso, como podría parecer por lo dicho. Al contrario, posee un cálido sentimiento religioso. Claro que este sentimiento es ahora toda la religión. Ajena al mundo, se encierra, por decirlo así, en su torre de marfil. Es fe, pero no un saber sobre las cosas. Se desentiende del mundo, al que deja andar por sus propios caminos. Y así resulta la posibilidad de un hombre partido en dos; fiel a la tierra y al mismo tiempo «piadoso».

Pietismo. La Ilustración recibió en esto un inesperado apoyo del pietismo. Desde que Lutero fulminó su veredicto contra la metafísica, los espíritus más de veras religiosos perdieron del todo la fe en la ciencia y derivaron por las vías del corazón y del sentimiento, del hombre interior y de la gracia. No había que buscar fuera de aquí la verdadera religión. Ya no les sirven para nada las pruebas racionales y metafísicas de la existencia de Dios. No ya sólo el empirismo, también el pietismo navega en pleno escepticismo respecto de la antigua metafísica y de la teología y dogmática construidas sobre aquélla. Los discípulos de Thomasius, *Joachim Lange*,

Franz Budde, Andreas Rüdiger y otros, aúnan su pietismo y su ilustracionismo en un frente cerrado contra la metafísica.

Socratismo. A ello se une cierto ingrediente de socratismo. Como Sócrates, erigido en modelo, reivindica de nuevo un saber que no sabe nada, pero con un aguijón interior (el *daimon* socrático) hacia lo bueno y lo divino. Y también, al estilo de Sócrates, se vuelca de nuevo todo el interés en la posibilidad de enseñar la virtud. Los progresos de la Ilustración en el campo de la pedagogía son dignos de consideración y se suman, junto con el creciente interés por lo jurídico, al lado más positivo de este periodo cultural.

Bibliografía

J. BRUFAU PRATS, *La actitud metódica de Samuel Pufendorf y la configuración de la «disciplina juris naturalis»*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1968; G. KLEINHEYER y J. SCHRÖDER, *Deutsche und europäische Juristen aus neuen Jahrhunderten*, Heidelberg, Müller, ^{4}1996; W. SCHNEIDERS (ed.), *Christian Thomasius 1655-1728: Interpretationen zu Werk und Wirkung: Mit einer Bibliographie der neueren Thomasius-Literatur*, Hamburgo, Meiner, 1987; H. WELZEL, *Die Naturrechtslehre S. Pufendorfs. Ein Beitrag zur Ideengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts*, Berlín, de Gruyter, 1958; E. WOLF, «Idee und Wirklichkeit des Reiches im deutschen Rechtsdenken des. 16. und 17. Jahrhunderts», en *Reich und Recht in der deutschen Philosophie*, vol. I, ed. por K. Larenz, Stuttgart, Kohlhammer, 1943, págs. 33-168.

Wolff y su escuela

Un panorama muy distinto ofrece la *segunda generación* de la Ilustración alemana (1720-1750), con *Christian Wolff* (1679-1754) y su amplio círculo de seguidores.

Wolff y la Ilustración. Wolff es también sin duda alguna un hombre de la Ilustración; basta decir que la fe en la razón y demás palabras mágicas de la Ilustración, virtud, felicidad, progreso, son para él sagradas. *Pensamientos racionales*… abre el título de gran parte de sus escritos; en el prefacio a la primera edición de sus *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (Pensamientos racionales sobre Dios, el mundo y el alma humana, y sobre todas las cosas en general), dice así: «Ya desde mi juventud sentí un gran afecto hacia el género humano, de manera que ansiaba, en cuanto estuviera de mi parte, hacer a todos los hombres felices; por eso no he tenido otra cosa más puesta en mi ánimo que emplear todas mis fuerzas en que el entendimiento y la virtud se acrecienten entre los hombres». Pero en Wolff, a diferencia de la primera fase de la Ilustración alemana, no están disociados entre sí saber y fe, metafísica y religión, concretamente religión cristiana. Muy al contrario, pervive en él, pujante, la antigua metafísica escolástica de la que ya antes tuvimos ocasión de hablar (*cf*. vol. I, págs. 684s).

Renovación de la metafísica. A pesar del ejemplo de Thomasius y de la Ilustración inglesa, Wolff no rompe el hilo de continuidad con la *philosophia perennis*. Es fácil demostrar esto en particular. En el prefacio a la 3.ª edición de los *Vernünftige Gedanken*, por ejemplo, Wolff se defiende contra la acusación de ateísmo: «Después de mirar y remirar cuanto he escrito en este libro, y después de compulsar unas con otras las doctrinas de la religión cristiana, y de reflexionar sobre todo ello, veo con gran satisfacción que no sólo no están mis doctrinas en pugna con la verdad revelada, sino que significan un buen servicio en su defensa contra los

enemigos del Evangelio y ayudarán a quitar de raíz los escrúpulos que pudieran acá y allá suscitarse».

Aquí, como en la vieja tradición, la metafísica abre los caminos para Dios. En el prefacio a la 4.ª edición llega a hablar de una certeza «demostrativa» de sus pruebas en favor de Dios y del alma, tal como se da en la matemática (§ 4-7). Tanto no había afirmado la escolástica. La acusación de ateísmo fue lanzada contra Wolff por los pietistas. Éstos habían conseguido que Wolff fuera removido de su cargo en Halle, y bajo pena de horca hubo de abandonar el país. Hasta la subida de Federico II al trono no fue de nuevo llamado a Halle. La base de aquella acusación de impiedad era precisamente que su religión no era «fe», sino metafísica racional. Wolff había seguido en esto a Leibniz, que no vio oposición alguna entre la razón y la fe; como tampoco la vio nunca la *philosophia perennis*. Wolff, con su escuela, vino a ser el gran popularizador de la filosofía de Leibniz, y la amplitud de su influjo es inmensa, como en general fue asombrosa su fecundidad literaria.

Wolff y Kant. Hay que notar, con todo, que la filosofía leibniziana fue vaciada por Wolff en moldes bastantes simplificados, y la facilidad con que en esta *philosophia certa et utilis* se daban los problemas por apodíctica y «demostrativamente» resueltos provocó la reacción de Kant contra semejante metafísica. Por ello será preciso, para entender a Kant, volver con frecuencia los ojos a las formulaciones wolffianas. Cuando Kant nos hable de metafísica, de psicología, de cosmología y teología natural, particularmente en el capítulo de las pruebas de la existencia de Dios, sepamos que es la filosofía escolar de impronta wolffiana la que por lo común tiene *in mente*. También le fue sugerido a Kant por Wolff el poner la teología natural como una ciencia de Dios aparte, y no como una prolongación y coronación de la ontología, al estilo tradicional. Así se consumó, por obra de Wolff, la separación de ontología y metafísica. Lo que no quiere decir que Kant no pague tributo con harta frecuencia al método de la metafísica clásica que tan sañudamente combate, de forma que, a pesar de su intención opuesta, y precisamente por mediación de Wolff, queda asegurada la inserción de Kant en la continuidad de la

metafísica occidental. El esquema de ésta es todavía el esquema de Kant, si bien llenado con contenidos muy diversos. Y esto vale no sólo de Kant, sino aun de los mismos hombres del idealismo alemán. Es siempre idéntica la problemática de fondo que aquí y allí se agita.

El haber servido de puente de unión con una gran tradición filosófica constituye sin duda una de las más esenciales significaciones de Wolff para la filosofía alemana. Los más destacados entre sus numerosos seguidores son: *Martin Knutzen* († 1751), maestro de Kant, y *Alexander Baumgarten* († 1762), fundador de la estética alemana.

Obras y bibliografía

[CH. WOLFF]: *Gesammelte Werke*, ed. por J. École y H. W. Arndt, Hildesheim, Olms, 1962s; *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general: metafísica alemana*, ed. por A. González Ruiz, Madrid, Akal, 2000.

H. W. ARNDT, *Autour de la philosophie Wolffienne*, Hildesheim-Nueva York, Olms, 2001; M. CAMPO, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, 2 vols., Hildesheim, Olms, 1980 (reimpr. ed. Milán, Vita e Pensiero, 1939); S. CARBONCINI y L. CATALDI (eds.), *Nuovi studi sul pensiero di Ch. Wolff*, Hildesheim, Olms, 1992; M. CASULA, «Alexander Gottlieb Baumgarten entre Lebniz et Wolff», en *Archive de Philosophie* 41, 1979, págs. 547-574; M.ª L. P. CAVANA, *Christian Wolff (1679-1754)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995; J. ÉCOLE, *Introduction a l'Opus metaphysicum de Christian Wolff*, París, Vrin, 1985; *id.*, *La métaphysique de Christian Wolff*, 2 vols., Hildesheim, Olms, 1990; S. B. KIM, *Die Entstehung der kantischen Anthropologie und ihre Beziehung zur empirischen Psychologie des Wolffschen Schule*, Frankfurt, Lang, 1994; R. HAASS, *Die geistige Haltung der katholischen Universitäten Deutschlands im 18. Jahrhundert; ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung*, Friburgo, Herder, 1952; F. PISELLI, *Alle origini dell'estetica moderna: il pensiero di Baumgarten*, Milán, Vita e Pensiero, 1991; H. M. WOLFF, *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung*, Berna, 1949; M. WUNDT, «Christian Wolff und die deutsche Aufklärung», en *Das Deutsche in der deutschen Philosophie*, ed. por Th. Haering, Stuttgart, Kohlhammer, 1942, págs. 227-246; *id.*, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Hildesheim, Olms, ^{2}1992.

Apogeo de la Ilustración alemana

La *tercera fase* de la Ilustración alemana (hacia 1750-1780), que señala su culminación, se caracteriza por una actitud acusadamente antieclesiástica y antiteológica. Aquí se perciben las huellas muy marcadas del influjo de la Ilustración inglesa y francesa. Toland, el líder del deísmo inglés, vivió hacia 1701 en las cortes de Hannover y de Berlín, y ya en 1741 salió traducida al alemán la obra de Tindal *Christianity as old as the Creation*.

Federico II (1712-1786), típico librepensador en sus escritos y en su gobierno, llama ahora a Potsdam a Helvetius, cuya obra *De l'esprit* acababa de ser quemada en Francia; se hace amigo de Voltaire, protege a Rousseau y afrancesa la corte y la academia de Berlín. Desde entonces el deísmo se adueña de la Ilustración alemana.

Su líder va a ser el orientalista de Hamburgo, *Samuel Reimarus* (1694-1768). En su *Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* (Apología de los adoradores racionales de Dios) considera el milagro y la revelación como cosas indignas de Dios, pues para alcanzar sus objetivos a Dios le basta la creación de un orden cósmico suficientemente perceptible por nuestra razón. Tan arraigada está la visión mecanicista del mundo con su teoría del encadenamiento causal y de la absoluta necesidad del acontecer cósmico que no se quieren ver otras posibilidades. Religión y revelación han de encajar en este marco natural y convertirse en una religión de la razón. No concibe que puedan existir en el cielo y en la tierra cosas distintas de las que se imagina esta sabiduría miope.

El mecanicismo es el gran descubrimiento de la ciencia moderna. Pero nosotros estamos hoy de vuelta de aquellos entusiasmos exagerados y sabemos que el encadenamiento causal es sólo un aspecto parcial del ser físico y que hay otros muchos aspectos junto a él. El desbocado gozo por el hallazgo empujó a tomar la parte por el todo. Lo que se hizo de hecho fue tender naturaleza y ser en el lecho de tortura de Procusto. No se reparó en el fatal prejuicio en ello implicado y así el hombre pudo hacerse a la idea de

que no necesitaba para nada de lo «supernatural». De haberse advertido al menos que precisamente ese «poder no necesitar» era lo que estaba en cuestión, hubiera quedado aquel prejuicio mismo abierto a una posible autocrítica. Pero el modo de razonar fue el siguiente: de esas cosas supramundanas puede hablar sólo la fe; para el científico no existen milagro, revelación ni ningún otro dato de una supernaturaleza. La visión del mundo del hombre ilustrado es la de la llamada razón, es decir, la del entendimiento cortado por un patrón mecanicista. La revelación sobrenatural queda prácticamente vaciada de sentido, a pesar de seguir hablándose de fe, pues se la somete sin restricción alguna al pensamiento y al sentimiento moral humanos. No sólo decide ya la razón del hombre si es posible o no una revelación en general, lo que tendrá sentido, sino también qué cosas pueden o no pueden ser reveladas; el hombre constituido en árbitro del hecho y del contenido de la revelación.

Va a una con Reimarus en esta actitud *Moses Mendelssohn* (1729-1786), especialmente apreciado por Kant.

Lessing. El mismo camino sigue el amigo del anterior *Gotthold Ephraim Lessing* (1721-1781), personaje central en los sectores literarios de la Ilustración. En sus *Wolfenbütteler Fragmente* Lessing publicó anónimamente partes del escrito apologético de Reimarus, lo que levantó una regular polvareda.

Lessing y la religión. La verdad es que Lessing posee un sentido histórico más fino que Reimarus, racionalista cien por cien, y está consiguientemente en mejor situación de hacer justicia al papel histórico del cristianismo. Pero coincide con los anteriores en hacer a la razón juez último de lo que puede ser y de lo que no puede ser contenido de la religión. Donde, pues, la religión revelada, cristiana o de cualesquiera otros libros sagrados, no concuerde con la religión de razón, habrá de entenderse simbólicamente. Lessing es el crítico por antonomasia; aplicó su crítica extremadamente racionalista a la Biblia y vino a convertirse así en el modelo de los críticos racionalistas de la Biblia del siglo XIX, que usaron su propia medida y la de su tiempo para medir el libro de los libros. Las religiones no son para

Lessing algo definitivo, sino etapas en la vida de la humanidad. Tienen su puesto en la evolución, como lo tienen todas las cosas que marchan hacia delante, superando estadios cada vez más elevados. En las grandes formas religiosas Dios educa a la humanidad, mejor dicho, la humanidad se educa a sí misma, pues es únicamente su espíritu el que recorre este largo camino, en el que todo lo acaecido viene de nuevo a producirse en formas superiores.

Lessing y la verdad. Detrás de todo esto late la plena convicción personal de Lessing de que no existe una verdad eterna, invariable, sino tan sólo el esfuerzo hacia la verdad. No es la posesión de la verdad como tal, sino el esfuerzo hacia esa verdad lo que constituye el valor del hombre. «Si Dios tuviera en su derecha toda la verdad y en su izquierda el único y siempre inquieto impulso hacia la verdad, aun con la añadidura de siempre y eternamente errar, y me dijera: escoge, caería humildemente a su izquierda y le diría: Padre, dame esto. La pura verdad es sólo para ti». En este eterno esforzarse hacia la verdad estriba la auténtica inmortalidad de la humanidad y la del hombre particular, que se instala así, con un renacer siempre nuevo (palingénesis), en este proceso indefinido de perfección. Jacobi nos asegura, en un escrito aparecido en 1785, y a base de sus conversaciones con Lessing poco antes de su muerte, que Lessing era espinoziano y ateo; Mendelssohn lo pone en duda. Pero no se puede negar que Leasing se inclinó al final a una manera de pensar monista-panteísta, después de haber pensado al principio de manera deísta. Su opción por un indefinido esfuerzo en la búsqueda de la verdad nos pone de nuevo ante la concepción del hombre infinito que surge en el Renacimiento, y que es igualmente característica de la Ilustración. Lessing es su prototipo. Todo es relativo, sólo la razón es infinita.

Adviértase, no obstante, el particular sentido de esta infinitud. También Leibniz y Nicolás de Cusa hablaron de un camino infinito abierto al conocimiento humano. Pero la infinitud de éstos consiste sólo en que nuestro conocimiento tiene siempre como meta valores de aproximación que jamás llegan a agotar su objeto, dado que el espíritu humano tiene tan sólo una participación en las ideas y verdades eternas. Esto todavía está

suponiendo un mundo metafísico de objetos. Mas cuando, bajo el influjo del empirismo y el escepticismo, se rechaza la metafísica, como lo hace generalmente la Ilustración, excepción hecha de Wolff y su escuela, fieles aún a una metafísica del ser y de la realidad, entonces no nos queda otra cosa que el hombre y el espíritu del hombre. En un optimismo sin límites se atribuyen a este hombre dimensiones de infinitud, cuando en realidad no es sino un infinito vacío el que lo circunscribe, ya que, eliminado del horizonte humano, en un furor anticlásico, el viejo *mundus intelligibilis*, el hombre se encierra en un monólogo inmanente consigo mismo, con sus sensaciones, sus impulsos y las combinaciones que de ellos resultan. De ahí el despojar al cristianismo de su carácter y valor absolutos y el querer presentarlo como una nueva doctrina de la felicidad, puesto que toda sabiduría se resume en procurar el bien del hombre.

Influjos de la Ilustración

En este antropocentrismo filosófico, con una fundamental tendencia monística, coinciden todas las irradiaciones históricas de la Ilustración. Son éstas, en verdad, numerosas: el deducir toda la filosofía a partir del hombre, en Kant y en el idealismo alemán; la psicologización de la educación, de la moralidad, del derecho y de la religión; el intelectualismo y la fe en el progreso fundada en él, que imprime su sello al siglo XIX positivista; la fe, asimismo, en una ciencia «libre de prejuicios», que hace del hombre científico «sin prejuicios» el hombre ideal, por encima de los espíritus vulgares atados a determinados puntos de vista, que él somete, implacable, a la razón, sin advertir que en esa enemistad inicial contra todo prejuicio puede ir ya envuelto un punto de vista y un verdadero prejuicio. Un caso concreto de esa pretendida «ausencia de prejuicios», divisa ilustracionista, es la idea de que el Estado sin religión, que se ciñe a enseñar en sus escuelas una moral «general», constituye el ideal de la neutralidad, superior a todo partidismo, y de la tolerancia, mientras en realidad lo que con ello se hace es erigir en ideal un particular punto de vista. La verdadera tolerancia existe sólo cuando ninguno, ni el Estado mismo, se antepone a los demás, nadie ejerce violencia y efectivamente están todos en pie de igualdad, con mutuo respeto y ánimo preparado y abierto a toda comunicación, discusión y enseñanza.

Obras y bibliografía

J. CRUZ CRUZ, *Razones del corazón: Jacobi entre el romanticismo y el clasicismo*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1986; G. CUNICO, *Da Lessing a Kant: la storia in prospettiva escatologica*, Génova, Marietti, 1992; M.-R. HAYOUN, *Moïse Mendelssohn*, París, PUF, 1997; W. JUNG, *Lessing zur Einführung*, Hamburgo, Junius, 2001; H. LEISEGANG, *Lessings Weltanschauung*, Leipzig, Meiner, 1931; G. E. LESSING, «La educación del género humano», en *Escritos filosóficos y teológicos*, Madrid, Editora Nacional, 1982, págs. 573-603; *Escritos filosóficos y teológicos*, trad. y notas de A. Andreu, Madrid, Editora Nacional, 1982 (Barcelona, Anthropos, [2]1990); F. MAUTHNER, *Jacobis Spinoza-Büchlein, nebst Replik und Duplik*, Múnich, Müller, 1912; R. PANIKER, «F. H. Jacobi y la filosofía. Un ejemplo de filosofía del sentimiento», en *Sapientia* 2, 1947, págs. 322-343; 3, 1948, págs. 24-59; H. SCHOLZ, *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, con una introd. histórico-crítica, Berlín, Reuther & Reichard, 1916; H. THIELICKE, *Offenbarung, Vernunft und Existenz. Studien zur Religionsphilosophie Lessings*, Gütersloh, Gütersloher Verl.-Haus Mohn, [5]1967; H. TIMM, *Gott und die Freiheit: Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*, Frankfurt, Klostermann, 1974.

Superación de la Ilustración alemana

Contribuyeron esencialmente a superar la Ilustración, *Johann Georg Hamann* (1730-1788), *Johann Gottfried Herder* (1744-1803), y *Friedrich Heinrich Jacobi* (1743-1819). Por obra de estos pensadores vuelven al primer plano aquellos aspectos de la realidad que quedaron relegados a segundo término en la cultura intelectualista y generalizadora de la Ilustración: lo irracional, lo histórico y lo individual, y el valor de la fe religiosa como peculiar y específico fenómeno de la vida del espíritu. Pero sobre todo traza un límite a la era de la Ilustración la nueva gran época que irrumpe en la filosofía con Kant y el idealismo alemán.

Obras y bibliografía

[J. G. HAMANN], *Sämtliche Werke*, 6 vols., ed. histórico-crítica por J. Nadler, Viena, Thomas-Morus-Presse im Verlag Herder, 1949-1957 (reimpr. Wuppertal, Brockhaus, 1999). [J. G. HERDER]: *Sämtliche Werke*, 33 vols., ed. por B. Suphan, Hildesheim, Olms, 1967-1968 (reimpr. ed. 1877-1909); *Werke*, 10 vols., ed. por M. Bollacher y otros, Frankfurt, Deutscher Klassiker Verlag, 1985; *Obra selecta*, pról., trad. y notas de P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1982 («Diario de mi viaje del año 1769»; «Ensayo sobre el origen del lenguaje»; «Shakespeare»; «Otra filosofía de la historia»; «Metacrítica»; «Otros escritos»). [F. H. JACOBI], *Werke*, 6 vols., Leipzig, Fleischer, 1812-1825 (reimpr. ed. por F. Roth y F. Köppen, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968).

E. BAUR, *Juan Godofredo Herder. Su vida y su obra*, Madrid, Tecnos, 1978; I. BERLIN, *El mago del norte: J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Madrid, Tecnos, 1997; *id.*, *Vico y Herder: dos estudios en la historia de las ideas*, ed. por H. Hardy, trad. de C. González del Tejo, Madrid, Cátedra, 2000; J. CRUZ CRUZ, *Existencia y nihilismo: introducción a la filosofía de Jacobi*, Pamplona, EUNSA, 1986; G. FISCHER, *Johann Michael Sailer und Friedrich Heinrich Jacobi: der Einfluss evangelischer Christen auf Sailers Erkenntnistheorie und Religionsphilosophie in Auseinandersetzung mit Immanuel Kant*, Friburgo, Herder, 1955; A. HEBEISEN, *F. H. Jacobi. Seine Auseinandersetzung mit Spinoza*, Berna, Haupt, 1960; R. KNOLL, *Johann Georg Hamann und Friedrich Heinrich Jacobi*, Heidelberg, Winter, 1963; D. KUHLES, *Herder-Bibliographie 1977-1992*, Stuttgart, Metzler, 1994; TH. LITT, *Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt*, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1930; G. SCHMIDT, «Der Begriff des Menschen in der Geschichts- und Sprachphilosophie Herders», en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 8, 1954, págs. 499-534; H. STOLPE, *Die Auffassung des jungen Herder vom Mittelalter: ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung*, Weimar, Böhlau,

1955; J. L. VILLACAÑAS BERLANGA, *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi: ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*, Barcelona-Murcia, Anthropos-Universidad de Murcia, 1989.

ILUSTRACIÓN ESPAÑOLA

En España el exponente más claro del espíritu de la Ilustración es *Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro*. Nació el 8 de octubre de 1676 en Casdemiro (Orense) y murió el 26 de septiembre de 1764 en Oviedo. Después de ingresar en la orden benedictina, cursó Filosofía en Pontevedra (1693) y luego Filosofía y Teología en Salamanca (1695-1698). En 1709 obtuvo la cátedra de Teología de santo Tomás de Aquino en la Universidad de Oviedo. Desde 1773 se dedicó a redactar su amplio espectro de discursos (filosóficos, científicos, sociológicos, etcétera) contenidos en su *Teatro crítico universal* (1726-1739) y las *Cartas eruditas y curiosas* (1742-1760). La temática dominante en sus discursos se cifra en la impugnación de las supersticiones, en la divulgación de los conocimientos científicos y en los problemas filosóficos. Feijoo se halla a la cabeza entre los representantes de la Ilustración española e introduce un movimiento de transformación de la sociedad religiosa en una sociedad basada en la racionalidad y los conocimientos científicos.

Obras y bibliografía

Teatro crítico universal, o discursos varios, en todo género de materias…, 8 vols., Madrid, Imprenta Real de la Gaceta, 1765; *Cartas eruditas y curiosas…*, Madrid, Blas Román, 1742-1760; *Teatro crítico universal. Cartas eruditas y curiosas: antología*, selec., pról. y notas por C. Martín Gaite, Madrid, Alianza, 1979, 1990.

A. Ardao, *La filosofía polémica de Feijoo*, Buenos Aires, Losada, 1962; M. Camarero, *La prosa de la Ilustración: Feijoo y Jovellanos*, Madrid, Castalia, 1996; G. Delpy, *Feijoo et l'esprit européen: essais sur les idées maitresses dans le «Théatre critique» et les «Lettres érudites» (1725-1760)*, París, Hachette, 1936; J. A. González Feijoo, *El pensamiento ético-político de B. J. Feijoo*, Oviedo, Pentalfa, 1991; R. Otero Pedroya, *El padre Feijoo. Su vida, doctrina e influencias*, Orense, Instituto de Estudios Orensanos, 1972; R. Subirats, *La Ilustración insuficiente*, Madrid, Taurus, 1981; J. L. Vázquez, *Benito Feijoo: revolucionario cultural del siglo XVIII español*, Barcelona, Horeb, 1996.

Feijoo es un paladín de la ciencia moderna y un crítico de las ideas y costumbres de la sociedad española, así como del dogmatismo filosófico de las universidades. Presta especial atención a Francis Bacon, cuya lucha contra los prejuicios y defensa de la inducción comparte. Defiende con denuedo el estudio de los fenómenos y la explicación por causas racionales, así como el conocimiento de la naturaleza y la primacía de la experiencia frente a los presupuestos dogmáticos y la argumentación por autoridad. Feijoo asume la línea de pensamiento moderno marcada por Galileo, Descartes, Leibniz, Locke y Newton. Se queja de la aversión española contra toda novedad y del excesivo celo por la religión. Él, por su parte, tiende a una posición crítica y ecléctica. Pese a su admiración por Descartes, se opone al mecanicismo en la explicación de la vida animal. Atribuye a los animales cierto esbozo de razonamiento. Se acerca a Leibniz

en el paralelismo de la acción anímica y de la corporal. Para la explicación del tiempo recurre a un sexto sentido que percibe inmediatamente el tiempo, anticipando en cierto modo el apriorismo del tiempo en Kant. Los escritos de Feijoo contienen, además, notables aportaciones a la reforma de la pedagogía y al estudio de los problemas sociales. Su amplísima obra destaca más por la crítica que por la elaboración de un sistema organizado de pensamiento.

III

Kant y el idealismo alemán

Con Kant y el subsiguiente idealismo alemán comienza una nueva etapa en la filosofía. Ésta recobra su profundidad, vuelve a ser investigación de los últimos principios y se afana otra vez por conquistar una visión sistemática y cerrada de la totalidad del ser, partiendo de un principio unitario. Kant nos ofrece una construcción filosófica perfectamente trabada en todas sus partes. En él predomina todavía la crítica. Pero en los idealistas alemanes, Fichte, Schelling y Hegel, surgen potentes sistemas filosóficos de rasgos positivos, que superan en fuerza especulativa los grandes sistemas de los siglos XVII y XVIII. Fundan lo que se ha apellidado la «filosofía alemana», con todo lo que bajo esta denominación suele entenderse: típica filosofía del espíritu, especulación abstracta, atrevidas construcciones rayanas en poesía conceptual, pensamientos difíciles y lenguaje muchas veces ininteligible; pero en todo caso un filosofar sostenido siempre por un alto idealismo ético y metafísico. El nuevo periodo enlaza con la gran tradición metafísica de Occidente que viene desde Heráclito y Platón, y pasa, a través del Cusano y Leibniz, a la metafísica escolar alemana de los siglos XVII y XVIII y, de ahí, a los autores que ahora nos ocupan.

Kant y los hombres del idealismo alemán conocen los adelantos de la ciencia moderna, los manejan y explotan, pero al mismo tiempo se sienten inscritos en la continuidad espiritual de Occidente, con su saber metafísico y ético. En este sentido pueden decirse conservadores y aun retrógrados. Su aspiración se centra en salvar los viejos valores de la verdad, de la moralidad y de la religión. Estos valores peligraron de naufragio al advenimiento del escepticismo, del utilitarismo y del materialismo, secuelas obligadas del empirismo. Kant trata de levantar la verdad, la moralidad y la

religión sobre nuevos y originales fundamentos; los idealistas le siguen aún más resueltos y obstinados; hasta tal punto que muchos no advertirán que también éstos se esfuerzan por salvar la antigua herencia, y creerán que deben rechazarlos en bloque para salvarla. En los métodos de realización y en los resultados habrá grandes discrepancias, pero será preciso tener suficiente amplitud de visión para captar la situación histórica en la que han venido a insertarse Kant y el idealismo alemán que le sigue.

Diremos, con Max Wundt, que «el problema que vive en ellos es el viejo y eterno problema, constantemente renovado desde las postrimerías de la Antigüedad, de si es posible introducir la teoría de la experiencia sensible, como pieza orgánica, en una teoría del espíritu. Los pensadores del Occidente europeo, no obstante los fuertes influjos platónicos del Renacimiento, dieron en creer que la naturaleza sensible era el verdadero contenido de todo conocimiento y su auténtica meta; opinión que fue consolidándose en su crasa unilateralidad a medida que corrió el tiempo. Esto llevó finalmente al inevitable resultado del materialismo. […] Frente a este movimiento doctrinal, el pensamiento de los filósofos alemanes opone un dique: Leibniz, más bien con su efectiva conducta y su obra; Kant, sobre todo en su periodo tardío. Son ellos los que devuelven su vigor al pensamiento antiguo de la filosofía moderna, ahora confiada de modo eminente a filósofos alemanes. No se contentan, en efecto, con un mundo al margen del ser de Dios; su propio tema es la reconciliación de Dios con el mundo o la manifestación de Dios en el mismo mundo» (M. Wundt).

Bibliografía

H. U. VON BALTHASAR, *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Heidelberg, F. H. Kerle Verl., 1947; E. COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, 3 vols., Barcelona, Herder, 1986, [3]2001; F. DUQUE, *Historia de la filosofía moderna*, Madrid, Akal, [2]1998; N. HARTMANN, *La filosofía del idealismo alemán*, 2 vols., trad. de E. Estiu, Buenos Aires, Sudamericana, 1960; M. KRONENBERG, *Geschichte des deutschen Idealismus*, 2 vols., Múnich, Beck, 1909-1912 (vol. 1: *Die idealistische Ideen-Entwickelung von ihren Anfängen bis Kant*; vol. 2: *Die Blütezeit des deutschen Idealismus von Kant bis Hegel*); R. KRONER, *Von Kant bis Hegel*, 2 vols., Mohr, Tubinga [2]1961; A. SCHURR, *Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1974; O. WILLMANN, *Geschichte des Idealismus*. 3 vols., Aalen, Scientia, 1973.

KANT

IDEALISMO CRÍTICO

Se ha llamado a Kant el mayor filósofo alemán, el mayor filósofo de la Edad Moderna, el filósofo de la cultura moderna y otras cosas por el estilo. Cualquiera que sea nuestra personal valoración de su filosofía, se nos impone el hecho de que con Kant se abre una nueva era para la filosofía alemana. Su figura deja en la sombra todo lo anterior y domina todo lo que le sigue.

¿Cuál es el secreto de esto? ¿Qué novedad aporta Kant? Su filosofía es rica en pensamientos señeros. Su concepto del deber y de la libertad, su crítica de todo el pensamiento humano, animada de un hondo amor a la verdad, produjeron una impresión indeleble. Su filosofía se presentaba además como una construcción comprensiva y amplia vuelta a todos los lados, y con una escrupulosa voluntad de seguir «el seguro camino de la ciencia». Pero sobre todo mereció de su época el apelativo de filosofía «moderna», porque vino a introducir en Alemania las novedades del pensamiento inglés y francés. En la Europa más occidental, el pensamiento crítico inaugurado por Descartes se había adueñado poco a poco del campo de la filosofía; así en psicología, ética, filosofía jurídica y política, social y religiosa. En Alemania, a pesar de Thomasius y sus seguidores, la Ilustración venía rezagada. Wolff y su escuela significaron incluso un momento de retroceso. Kant viene a reanudar la marcha y dar su pleno desenvolvimiento a aquella dirección. Reúne y amplía en un gran sistema las ideas de Hume y de Rousseau. Con ello se circunscribe una nueva sección en la filosofía alemana.

Y lo peculiar del caso es que Kant no lanza ahora por la borda las tendencias y los motivos de la vieja tradición: Dios, alma, inmortalidad, mundo moral y mundo inteligible; la tradición legada por Leibniz a la filosofía alemana no queda interrumpida por él. Toda aquella temática

reaparece de nuevo, aunque transfigurada, y a pesar de sus adhesiones al empirismo puede y debe contarse a Kant entre los grandes representantes de la metafísica y, por ello, entre los antípodas del empirismo y sus tendencias. Se corresponde con esta ambivalencia de la filosofía de Kant el hecho de que, como se ha señalado en tono de reproche, mantiene todavía los esquemas, términos y planteamientos de la tradición escolástica, aun siendo bien cierto que no responden ya a sus propias teorías, lo que le lleva a una continua dislocación de conceptos.

Al admirar a Kant con una visión de conjunto, se podrá descubrir en él una gran sabiduría o una gran equivocación (B. Russell), una grandiosa síntesis construida de nueva planta o un artificioso compromiso o, problemas reales o engreída autoafirmación. Dependerá del ángulo visual desde el que se enfoque su obra. Para todos, sin embargo, será un hecho que en Kant se entrelazan de manera extraña lo antiguo y lo moderno, y que se nos impone, ante todo, la tarea de sacar a la luz, en un análisis sobrio y objetivo, los componentes originarios y determinantes de la filosofía kantiana. La ulterior elaboración sistemática encontrará en este análisis un útil auxiliar, si quiere ser objetiva y no se busca en ella un prestigio personal.

Vida

Immanuel Kant, hijo de un guarnicionero, nació en 1724, en Königsberg. El medio ambiente en que se movió su vida, de un estrecho luteranismo y acusado tono pietista, ejerció muy significativo influjo en la constitución espiritual de Kant, si bien más tarde, sobre todo al final de su vida, se distanció más y más de su Iglesia. Igualmente, el tesón que hubo de poner en juego para abrirse camino en la vida hasta conquistar un puesto de prestigio dejó huellas visibles en su peculiar concepción del mundo. En 1740 se matricula en la universidad de su ciudad natal, en 1755 obtiene la promoción de doctor en filosofía y, juntamente, la habilitación para la docencia, mediante un trabajo sobre los primeros principios de la metafísica.

Antes de este tiempo tuvo que ganarse el sustento a duras penas dando clases particulares y ejerciendo como profesor auxiliar; quince años pasó así. Hasta 1770, cuando contaba ya 45 años, no obtuvo el nombramiento de profesor ordinario de lógica y metafísica en Königsberg. El prestigio definitivo de su persona no se impuso hasta el momento en que le requirieron de otras dos universidades, Erlangen y Jena. Entonces hubo interés en retenerlo en Königsberg. Su vida quedaba finalmente asegurada. Kant no salió sino raras veces de su ciudad; y nunca de la provincia báltica de Königsberg. Hasta se ha puesto en duda si llegó alguna vez a pisar la arena de la playa. Y fue, sin embargo, él, Kant, el primer profesor que dio en Alemania lecciones de Geografía física. Sacó su conocimiento de una vastísima lectura y de sus dotes de observación, extraordinariamente fina, aplicada al contenido y a los segundos planos de lo leído. Su fuerte no era la investigación crítica de las fuentes; se atenía más bien a los conceptos inmediatos dados.

A raíz de la publicación en 1781 de su *Crítica de la razón pura*, la fama de Kant se extiende con rapidez. En 1793 se cuentan ya más de doscientos escritos sobre la filosofía kantiana. Casi se pone de moda. En 1790, según referencias de la época, los escritos de Kant se encontraban hasta en los

tocadores de las damas, y hasta los peluqueros se daban tono mascullando terminología kantiana. Tampoco faltó la oposición. Federico Guillermo en real orden del primero de octubre de 1794, pone reparos a la filosofía de la religión de Kant. En Hessen se llegan a prohibir las conferencias públicas sobre su doctrina. En Heidelberg, un profesor es removido de su cargo por atreverse a dar lecciones sobre Kant que «no enseña, dice el dictamen, más que *ridicula et ineptias*, y es, por añadidura, espinoziano y ateo». A despecho de estas mordeduras y ataques, no siempre iluminados por un conocimiento de causa, Kant se impuso. Al morir el filósofo, el 12 de febrero de 1804, dejaba tras sí una obra que le coloca entre los primeros pensadores de la humanidad.

Obras

Las obras de Kant se dividen en grupos correspondientes a dos periodos: precrítico y crítico. El deslinde puede hacerse alrededor de 1769-1770.

Periodo precrítico. En él, Kant está de lleno dentro de la ciencia y filosofía de la Ilustración. En el terreno de las ciencias físicas y matemáticas, Newton es para él la figura de máximo prestigio y el maestro modelo. Leibniz y Wolff ofrecen la filosofía que él sigue en un principio. Es la dirección racionalista de la *Aufklärung*. La otra corriente de la filosofía irracionalista del sentimiento la conoce y aprecia Kant a través de Rousseau. En este primer tiempo precrítico, salvo ciertas críticas ocasionales, Kant tiene aún por posible la metafísica, tal como la cultivaron Leibniz y Wolff, principalmente el primero, y se muestra partidario de ella en este sentido tradicional. Así, por ejemplo, en el escrito más importante de este periodo *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (Historia general de la naturaleza y teoría del cielo, 1755), aduce aún el argumento teleológico de la existencia de Dios, prueba favorita en la filosofía escolar de la Ilustración. Y en 1763 intenta una demostración totalmente *a priori* de lo mismo, en su estudio *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios). Kant sabía muy bien, por las controversias anteriores a él, lo que con el término *demonstratio* se quería decir. Sin embargo, suscribe esa manera de probar. Para estas fechas ninguna sombra se había levantado aún en su ánimo en torno al concepto de causa, y le parecía perfectamente posible una metafísica edificada sobre dicho concepto. Así concluye también Kant de un existente que sólo es contingente, a un existente necesario, como lo hace la prueba tradicional cosmológica. La *Demostración* de 1763 también contiene la prueba teleológica, si bien con una limitación: «Se deducirá ciertamente un Hacedor incomprensiblemente grande de aquel todo cósmico que se ofrece a nuestros sentidos»; es decir, no un ser infinitamente

perfecto. En todo caso se da por supuesto el principio de causalidad y se avanza desde lo mundano hasta la trascendencia en el sentido de la metafísica clásica. Todavía no es, pues, el Kant crítico.

Pero en el mismo escrito de 1763 tropezamos también con la otra corriente de la filosofía irracionalista del sentimiento, diametralmente opuesta al racionalismo de la Ilustración. Es notable que Kant, que ha dado sus pruebas demostrativas de la existencia de Dios, asegure que en realidad el hombre no las necesita: «Es totalmente necesario que el hombre se persuada de la existencia de Dios, pero no es igualmente necesario que la demuestre». Dicha persuasión la entiende en el sentido mismo de Rousseau, como una especie de instinto. «La providencia no ha querido que las evidencias más necesarias para nuestra felicidad descansen sobre la agudeza de sutiles conclusiones, sino que las ha dado al entendimiento natural y corriente, el cual, si no está perturbado con falsos artificios, no dejará de llevarnos a lo verdadero y a lo útil». Es la opinión del vicario saboyano según la cual el sentimiento es más poderoso que el entendimiento y da al hombre una absoluta seguridad y certeza de que existe un Dios, de que somos libres y de que el alma humana es inmortal. Rousseau «ha puesto en orden» a Kant, como éste mismo confiesa. Junto con esta creencia a modo de fe en la existencia de Dios, pertenece también a la vía rousseauniana la tesis cosmovisional de Kant de que el valor del hombre no está en el saber, sino en el obrar. Con todo, a pesar de este camino irracional hacia Dios, Kant se mantiene también firme, durante este periodo precrítico, en las pruebas racionales de la metafísica; en él ambas vías corren paralelas sin entorpecerse.

Periodo crítico. Mientras persiste la valoración de lo irracional en el hombre y hay que admitir que Kant durante toda su vida sostuvo la primacía de la razón práctica sobre la teorética, ahora, en este segundo periodo, las ideas anteriores sobre la posibilidad de la metafísica son totalmente abandonadas. A partir de 1769-1770 se multiplican las expresiones de reserva y duda contra la metafísica. A este tiempo corresponde la convicción de que la advertencia de Hume tocante al principio de causalidad estaba justificada. Con esto Kant despierta, según él

mismo dice, de su sueño dogmático, y su filosofía se encauza por nuevos derroteros. Recordemos el pensamiento de Hume: la experiencia no nos da el nexo necesario entre causa y efecto, sino sólo yuxtaposición de realidades y hechos desconectados entre sí (*cf. supra*, pág. 157s); se equivocó, pues, la metafísica antigua al apoyarse en la relación de causa y efecto para deducir la necesidad de una causa primera del mundo. Kant advierte ahora que la duda de Hume puede igualmente proyectarse sobre otros campos de la metafísica. La relación causal no es el único complejo unitivo de conceptos que poseemos. En todos los objetos que pensamos, reducimos a unidad varias representaciones. Podemos de nuevo preguntarnos: ¿vemos el nexo en ellas, en la perfección inmediata? Si no, ¿de dónde viene tal unión? Dicho de modo más general: ¿cuáles son las bases sobre las que descansa la experiencia y la ciencia, dado que en sus conceptos, juicios y leyes tenemos síntesis unitarias de representaciones referidas a los objetos? «¿Qué es lo que da a nuestras representaciones la relación con el objeto?», escribe Kant este año en carta a Marcus Herz. Aquí nos encontramos ya con el problema crítico. Y su formulación se hace en términos del todo universales. Hume, dice Kant, no se representó su tarea en su totalidad, tan sólo se fijó en una parte de ella. Así y todo, aquel agudo ingenio, sigue Kant, hizo saltar la chispa que podía tornarse luz. Esto hubo de acaecer al plantearse, en toda su amplitud, el problema del conocimiento. Coincidía, por tanto, con el problema de la posibilidad de la metafísica.

A esta tarea se aplicó Kant en su obra principal, *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica de la razón pura), cuya primera edición apareció en 1781 y la segunda en 1787. Como el título mismo lo dice, Kant se convierte en el Kant crítico, en el filósofo que trata de asentar los fundamentos y límites de la razón humana, y tal permanecerá hasta el fin. Kant avanza aún más en su propia línea. La *Crítica de la razón pura* había abordado el lado teorético de la mente humana. Junto al conocer tenemos además el querer y el obrar (πράττειν). Es el tema de la *Kritik der praktischen Vernunft* (Crítica de la razón práctica, 1788), la principal obra ética de Kant. La tercera *Crítica* abarca los problemas fundamentales de los juicios humanos relativos al sentimiento. Lleva el título de *Kritik der Urteilskraft* (Crítica del juicio,

1790) y contiene la estética y la teleología crítica de Kant. De las diversas obras restantes apuntaremos aquí en particular los *Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik* (Prolegómenos a una metafísica futura, 1783), que es un *postscriptum* a la *Crítica de la razón pura* y aborda el mismo problema de manera más asequible. Cumple también un cometido introductorio para la moral de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Fundamentación sobre la metafísica de las costumbres, 1785), que Kant antepondrá a su *Crítica de la razón práctica*. Como ha demostrado la investigación reciente, las ideas fundamentales de la *Ética* de 1785 ya las tenía Kant en su mente desde veinte años antes. Trabajó, con todo, aún dos decenios para madurar y fundamentar su concepción. Para la filosofía de la religión son importantes la *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (La religión dentro de los límites de la mera razón, 1793), y *Der Streit der Fakultäten* (El conflicto de las facultades, 1798). Para la filosofía del derecho y de la moral, la *Metaphysik der Sitten* (Metafísica de las costumbres, 1797). Para la última fase en la evolución de Kant, y especialmente para la transición de Kant al idealismo alemán, el *Opus postumum*, editado por A. Buchenau en el marco de la edición de la Academia, 2 vols. 1936-1938. Para un primer contacto con Kant es apropiada la *Dissertatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, que divide los periodos precrítico y crítico, y también algunos escritos menores como *Ueber die Deutlichkeit der Grundsütze der natürlichen Theologie und Moral* (Sobre la nitidez de los principios de la teología natural y de la moral, 1762); *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltgeschichtlicher Absicht* (Idea para una historia universal en clave cosmopolita, 1784); *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (Probable inicio de la historia humana, 1786); *Ueber den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt caber nicht für die Praxis* (Sobre el dicho: esto puede ser correcto en la teoría, pero no vale para la práctica, 1793); *Zum ewigen Frieden* (La paz perpetua, 1795).

Obras y bibliografía

Edición completa, crítica, con epistolario y fondo póstumo, de la Academia de Ciencias de Berlín: *Gesammelte Schriften*, ed. por la Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlín, G. Reimer, 1902s: Parte I, vols. 1-9: *Schriften* (reimpr. 2.ª ed. con el título *Werke*, 9 vols., Berlín, 1968; notas, 2 vols., Berlín, 1977); Parte II, vols. 10-13: *Briefe*; Parte III, vols. 14-23: *Nachlaß*; Parte IV, vols. 24-29: *Vorlesungen*); *Werke* (Studienausgabe = ed. de estudio), ed. por W. Weischedel, 6 vols., Wiesbaden, Insel, 1956-1964 (reimpr. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ^{5}1983 [6 vols.] y Frankfurt, Suhrkamp, 1968-1977 [12 vols.]). Una ed. más manual: *Sämtliche Werke*, 10 vols. ed. por K. Vorländer, Leipzig, Meiner, 1920-1940 (el vol. X contiene la biografía de Kant por Vorländer y el *Systematische Handlexikon zur Kritik der reinen Vernunft* de H. Ratke). Citamos por la ed. de la Academia (Akademie-Ausgabe), *Werke*, vol. y pág.; la *Kritik der reinen Vernunft*, como es costumbre, sólo por A o B, con la respectiva paginación de la 1.ª o 2.ª ed.; *Crítica de la razón pura*, trad. de P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978 (Madrid, Santillana, ^{2}2007); *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. y notas de F. Martínez, Madrid, Alianza, ^{2}1981; *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, Madrid, Alianza, 1987; *Sobre el tema del concurso para el año de 1791 propuesto por la Academia Real de ciencias de Berlín: ¿Cuáles son los efectivos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?*, estudio y trad. de F. Duque, Madrid, Tecnos, 1987; *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios (1763)*, introd., trad. y notas de J. M. Quintana Cabanas, Barcelona, PPU, 1989; *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo subime*, introd. y notas de L. Jiménez Moreno, Madrid, Alianza, 1990 (*Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, trad. y notas de D. M. Granja Castro, Madrid, FCE, 2005); *Filosofía de la historia*, trad. de E. Ímaz, México,

FCE, 1992; *Opúsculos de filosofía natural*, trad. y notas de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1992; *La metafísica de las costumbres*, trad. y notas de A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Madrid, Tecnos, ^{2}1994; *Crítica del juicio*, trad. de M. García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, ^{5}1991, 2007; *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Madrid, Tecnos, 1994; *Principios formales del mundo sensible y del inteligible (Disertación de 1770)*, trad. de R. Ceñal Lorente, Madrid, CSIC, 1996 (ed. bilingüe); *Sobre la paz perpetua*, trad. de J. Abellán, Madrid, Tecnos, ^{6}1998; *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, trad. de M. Caimi, Madrid, Istmo, 1999 (ed. bilingüe); *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ed. por L. Martínez de Velasco, Madrid, Espasa-Calpe, ^{14}1999; *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, trad. de R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Trotta, 1999; *Crítica de la razón práctica*, trad. de R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2000; *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. de F. Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 2001; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de M. García Morente, Madrid, Encuentro, 2003 (trad. de M. García Morente y C. García Trevijano, Madrid, Tecnos, 2005); *El conflicto de las facultades: en tres partes*, trad. de R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2003; *Crítica del discernimiento*, ed. por R. Rodríguez Aramayo y S. Mas, Madrid, A. Machado Libros, 2003; *¿Qué es la Ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, ed. por R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2004; *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía*, ed. bilingüe por R. Rovira, Madrid, Encuentro, 2004; *Antropología en sentido pragmático*, trad. de J. Gaos, Madrid, Alianza, 2004; *Crítica del juicio*, trad. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 2005 (ed. por J. J. García Norro y R. Rovira, Madrid, Tecnos, 2007); *Hacia la paz perpetua: un esbozo filosófico*, trad. y notas de J. Muñoz, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de M. García Morente y C. García Trevijano, Madrid, Tecnos, 2005; *Correspondencia*, trad. de M. Torrevejano, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2005; *Teoría y práctica*, trad. de M. F. Pérez López, R. Rodríguez Aramayo y J.

M. Palacios, Madrid, Tecnos, 2006 («En torno al tópico: tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica; Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía»); *Crítica de la razón práctica*, trad. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 2007. Obras póstumas: *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, ed. por F. Duque, Madrid, Tecnos, 1987; *Los progresos de la metafísica*, trad. de M. Caimi, Buenos Aires, Eudeba, 1989; *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)*, ed. por F. Duque, Madrid, Editora Nacional, 1983; *Lógica*, Madrid, Akal, 2000.

M. AEBI, *Kants Begründung der deutschen Philosophie*, Basilea, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1947; J. ARANA, *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (1746-1764): una contribución a la historia de las relaciones entre ciencia y filosofía en el siglo XVIII*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1982; *id.*, *Guía bibliográfica para el estudio de Kant*, Madrid-Sevilla, Instituto de Ciencias de la Educación, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, 1982; L. E. BOROWSKI, *Vida y carácter de Kant*, trad. de A. González Ruiz, Madrid, Tecnos, 1993; J. CARVAJAL CORDÓN, *El problema de las categorías y la ontología crítica en Kant*, tesis, Madrid, Universidad Complutense, 1988; E. CASSIRER, *Kant. Vida y doctrina*, trad. de W. Roces, México, FCE, [2]1968; *id.*, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, vols. 2-3, trad. de W. Roces, México, FCE, 1974 (vol. 2: *Desarrollo y culminación del racionalismo. El problema del conocimiento en el sistema del empirismo. De Newton a Kant, la filosofía crítica*; vol. 3: *Los sistemas postkantianos)*; R. EISLER, *Kant-Lexikon*, Berlín, Mittler & Pan, 1930 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1964; trad. fr. ed. y aum. por A.-D. Balmès y P. Osmo, París, Gallimard, 1994); M. GARCÍA MORENTE, *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*, Madrid, Libr. General Victoriano Suárez, [2]1961; J. GEYSER, *Einige Hauptprobleme der Metaphysik. Mit besonderer Bezugnahme auf die Kritik Kant*, Friburgo, Herder, 1923; M. HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, trad. de G. Ibscher Roth, México, FCE, [2]1993; H. HEIMSOETH, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*, 2 vols., Colonia, Kölner Universitats-Verl.,

1956-1971; P. HEINTEL y L. NAGL, *Zur Kantforschung der Gegenwart*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981; O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, Barcelona, Herder, 1986; St. KÖRNER, *Kant*, trad. de I. Zapazta Tellechea, Madrid, Alianza, 1981; G. KRüGER, *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Tubinga, Mohr (Siebeck), 1967; M. KUEHN, *Kant. Una biografía*, Madrid, Acento, 2003; O. KÜLPE, *Kant*, Barcelona ^{2}1951; J. LACROIX, *Kant*, Buenos Aires, Sudamericana, 1969; G. LEHMANN, *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlín, de Gruyter, 1969; J. B. LOTZ, *Kant und die Scholastik heute*, Pullach bei München, Verl. Berchmanskolleg, 1955; F. MARTÍNEZ MARZOA, *Releer a Kant*, Barcelona, Anthropos, 1989; J. L. MOLINUEVO, «Breve bibliografía en castellano sobre Kant (1930-1973)», en *Anales del Seminario de Metafísica* 9, 1974, págs. 203-213; J. M. PALACIOS, «Kant en español», en *Anales del Seminario de Metafísica* 9, 1974, págs. 195-202; TH. DE QUINCEY, *Los últimos días de Emmanuel Kant*, Madrid, Valdemar, 2004; R. REININGER, *Kant. Seine Anhänger und seine Gegner*, Múnich, Reinhardt, 1923 (reimpr. Nendeln-Liechtenstein, Kraus Reprint, 1973); W. RITZEl, *Kant. Eine Biographie*, Berlín, de Gruyter, 1985; *id.*, *Studien zum Wandel der Kantauffassung*, Meisenheim am Glan, Hein, 1968 (reimpr.); R. RODRÍGUEZ ARAMAYO, *Kant*, Madrid, Edaf, 2001; S. VANNI ROVIGHI, *Introducción al estudio de Kant*, trad. de R. Ceñal, Madrid, Fax, 1948; K. VORLÄNDER, *Immanuel Kant: der Mann und das Werk*, ed. por R. Malter, Hamburgo, Meiner, ^{2}1977; M. WUNDT, *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart, Enke, 1924 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1984).

Siguiendo la división que hace Kant de las facultades del alma: conocer, querer y sentir, y acomodándonos a sus tres respectivas *Críticas*, estudiaremos la filosofía de Kant aplicando nuestro análisis primero a su crítica de la razón teorética, después a la de la razón práctica y, finalmente, a la del juicio.

A. CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA

La *Crítica de la razón pura* de Kant no es ciertamente una obra de fácil interpretación. Habrá siempre que preguntarse por su verdadero e íntimo sentido. ¿Persigue objetivos solamente teórico-científicos, o constituyen también aquí los intereses de la razón práctica el último y más radical motivo de fondo? ¿Es una crítica del conocimiento con la aniquilación de la metafísica o es la cimentación de una nueva metafísica? ¿Es una filosofía del tiempo o una filosofía del ser? ¿Una variante del psicologismo y empirismo o una reedición lógico-trascendental del viejo racionalismo? Para no interferir en nada una justa apreciación científica, deberemos ante todo presentar, objetivamente y en contacto con las fuentes, lo que allí hay, siguiendo los pasos de la construcción doctrinal de Kant, de tal manera que los fondos, motivaciones, temas y tendencias que animan el conjunto se hagan visibles por sí mismos. Ello nos hará comprender el hecho de que haya sido todo interpretado de maneras divergentes. Partiendo de estas salvedades y limitaciones, podremos también nosotros entender mejor a Kant, y se nos abrirá el camino para su justa valoración.

Situación del problema

Es fundamental para la inteligencia de Kant fijar antes la mirada en la concreta situación del problema que le fue dado vivir. Él mismo nos informa sobre ello en el prefacio y en la introducción a su *Crítica*. Viene a resumirse esta situación en la antigua oposición de racionalismo y empirismo. Es a la vez la oposición entre dogmatismo y escepticismo, así como entre afirmación y negación, aceptación y reprobación de la metafísica.

La tarea. Dos rastros. Kant aborda esto último de una manera expresa y todo su intento parece condensarse en la pregunta sobre la posibilidad o imposibilidad de la metafísica. Poseemos dos rastros para precisar la intención pragmática de la *Crítica*. En el prefacio a la 1.ª edición, dice que no hay que aferrarse «despóticamente» a la metafísica, como hacen los dogmáticos, ni tampoco, hastiados de sus fracasos, como los escépticos, echarse en brazos del indiferentismo; sino más bien llevar al terreno de la reflexión y convertir en problema a la razón misma con su conocer; «erigir un tribunal que asegure a la razón en sus pretensiones legítimas y acabe, en cambio, con todas sus arrogancias infundadas, y esto no por medio de dictados despóticos, sino según sus eternas e inmutables leyes. Este tribunal no es otro que la crítica de la razón pura misma» (A XI).

Esta crítica no será crítica de sistemas y de libros, sino «la crítica de la facultad de la razón en general, respecto a todos los conocimientos que puede alcanzar independientemente de toda experiencia; decidirá así la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y determinará no sólo sus fuentes, sino también su extensión y sus límites» (A XII). Es notable que Kant dé por asentado el hecho de que los conceptos metafísicos valen independientemente de toda experiencia: «Un conocimiento metafísico ha de contener puros juicios *a priori*; lo exige la naturaleza peculiar de sus fuentes» (*Proleg.* § 2). Así puede precisar la tarea de la crítica de la razón con estas palabras: «porque el tema capital es siempre

qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón, independientemente de toda experiencia» (A XVII). Mas en la introducción a la *Crítica* tropezamos con una formulación un tanto variada. Es el conocido pasaje: «El problema propio de la razón pura se encierra, pues, en la pregunta: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?» (B 19; *Proleg*. § 5; *Werke*, IV, 278). Con ello se perfila más la situación del problema.

Kant, crítico de sus predecesores. Kant objeta a la metafísica anterior el no haber ofrecido más que juicios analíticos de la forma: «Todos los cuerpos son extensos». Semejantes proposiciones son, en verdad, necesarias y universales, pero contienen tan sólo análisis explicativos de conceptos, no significan extensión ni enriquecimiento alguno de nuestros conocimientos, como lo hay, v. g., en el juicio: «Todos los cuerpos son pesados». Los juicios analíticos valen, propiamente hablando, sólo dentro de una esfera conceptual, no hacen sino expresar en el predicado lo que ya estaba implícito en el concepto del sujeto; son meras relaciones de ideas que se rigen por el principio de contradicción, como ya lo advirtieron Locke y Hume. La esfera extralógica de la realidad no es alcanzada en modo alguno por dichos juicios analíticos. Los racionalistas y dogmáticos no se tomaron nunca el trabajo de preguntarse: «¿Cómo llegamos *a priori* a tales conceptos?, para poder luego determinar su uso valedero respecto de los objetos de toda experiencia en general» (B 23s). Se trata, para Kant, de fundamentar una ciencia de la experiencia. No basta desentrañar y analizar conceptos; antes es preciso construirlos y forjarlos bien. Lo que necesitamos no es tanto juicios explicativos, cuanto juicios extensivos, sintéticos. Una metafísica que no mira a esto, nada nos enseñará sobre la realidad. Pero aquella extensión y enriquecimiento ha de ser *a priori*; de lo contrario, no adelantamos nada (B 18). Aun sin que él nos lo diga, es claro para nosotros que lo que bulle en la mente de Kant es la misma problemática inglesa en torno a las conexiones de nuestras ideas (*cf. supra*, págs. 134, 138 y 152).

Pero si Kant está con los ingleses en exigir que nuestros conceptos tengan un soporte en la experiencia, no los sigue en las consecuencias que sacaron ellos de su dominante postura empirista ni en el escepticismo que

los llevó a no dar sino valor de probabilidad a las ciencias experimentales. La mera experiencia no implica necesidad ni universalidad, había proclamado Hume. Tampoco Kant niega este aserto; pero no suscribe que toda ciencia experimental se reduzca a simple fe (*belief*), creencia sin base científica rigurosa. Kant quiere salvar la ciencia y para salvar la ciencia va a salvar los juicios sintéticos *a priori*. A ellos dedica todo su interés (B 3s; *Proleg*. § 2s). Para evadirse de las consecuencias de Hume, habrá que reformar el concepto de experiencia.

Síntesis kantiana. Para ello Kant intenta una síntesis de racionalismo y empirismo. Del primero toma la tesis de que la ciencia debe dar proposiciones de valor universal y necesario; del segundo toma la tesis de que la ciencia debe interrogar a la experiencia sensible.

Presupuesto. Comparemos, porque es sumamente instructivo, a Kant con Hume. Hume discurre así: la experiencia no ofrece necesidad alguna; el principio de causalidad se origina de la experiencia; luego el principio de causalidad no es necesario. Y como dicho principio no es de contextura diferente de los demás principios de la ciencia experimental, la ciencia se reduce a fe, persuasión irracional. Kant, en cambio, razona del siguiente modo: la experiencia no ofrece necesidad alguna; pero el principio de causalidad es necesario; luego no se origina de la experiencia y habrá que buscar, por tanto, fuera de la experiencia una fuente de necesidad para él, y de modo análogo para los demás principios de la ciencia experimental. Kant encontrará esa nueva fuente porque tiene que encontrarla. Si la halló por el lado del espíritu, en la mente y en sus formas, fue ello una salida obligada, para Kant al menos, una vez que, a influjos del empirismo, quedó cerrada para él la vía a través de las cosas mismas.

Pero ¿de dónde sabe Kant que el principio de causalidad es necesario? ¿Y que, en general, tiene que darse una «ciencia» del mundo de la experiencia con proposiciones y enunciados universales y necesarios? ¿Es esto para Kant algo natural y evidente? O ¿acaso acomodó la crítica del conocimiento a sus convicciones éticas, donde tenía su expresión típica el principio de la validez universal? O ¿habrá que recurrir a la fuerza del

factor histórico, que, equilibrado entre dos extremos igualmente fuertes, empujaba hacia una fórmula de compromiso, dando a cada parte lo suyo, más por bien de paz que por exigencia de las cosas mismas? La historia de la filosofía tiene que registrar a cada paso el significado de este coeficiente histórico. No en vano la fenomenología ha alzado su grito: ¡Vuelta a las cosas mismas! También en otros pasajes de la *Crítica* (ideas, principios, categorías) se ve claro que la vía histórica, por la que Kant realmente ha entrado, es distinta de aquella que traza teóricamente en la deducción de estos factores.

La base. En todo caso, Kant afirma tener fundamentos reales para admitir la existencia de juicios sintéticos *a priori*. Se dan, efectivamente, en la matemática pura y en la física pura. Juicios como 7 + 5 = 12, o «la recta es la línea más corta entre dos puntos», descansan en la intuición, a saber, en la intuición de tiempo y espacio; y son apodícticos; por tanto sintéticos, y justamente *a priori*. No hay allí más «formas puras de la intuición sensible» (B 36, 41). Lo mismo cabe decir de los enunciados de la física pura: «la cantidad de materia permanece invariable», o: «en todo movimiento la acción y la reacción son iguales». Con ello Kant cree haber salvado la «ciencia» de la experiencia. Kant atribuyó extraordinaria importancia a su «descubrimiento» y, en realidad, constituye la base de la *Crítica*. El sistema de Kant se sostiene o cae en bloque con su teoría de los juicios sintéticos y aprióricos de la matemática y la física puras; pues en ellos él cree haber encontrado lo que buscaba. Kant cree haber dado también con ello una fundamentación a la matemática pura, asentado el carácter sintético de sus enunciados, cuando la mayor parte de los matemáticos los considera como analíticos (*cf. infra*, págs. 238s). Puede objetarse a Kant: o la intuición es sensible y entonces no es pura, o es pura y entonces no es sensible; de modo parecido como se ha dicho de los enunciados matemáticos: o son verdaderos, y entonces no son reales, o son reales y entonces no son verdaderos. Pero Kant cree haber juntado ambas cosas en su concepto de la matemática pura a base de la intuición (sensible) *a priori* de espacio y tiempo (*cf*. también *Proleg*. § 2 y § 6s; *Werke*, IV, 268 y 280s).

La «forma». Sólidamente asentada, a su parecer, la base, Kant pasa a demostrar en particular su carácter apriórico. Es el aspecto de máximo interés para él. Kant utiliza el concepto de forma para designar estos elementos aprióricos que aporta de sí misma nuestra facultad de conocer. Estas formas son, primero, las formas de la intuición del espacio y el tiempo, que Kant descubre y estudia en la estética trascendental; luego son las formas del pensar o categorías, de las que se ocupa en la analítica trascendental, y, finalmente, algo parecido a ellas, las ideas, de las que trata la dialéctica trascendental. Estas formas aprióricas, que sirven de base a todo conocimiento, constituyen para Kant el objeto de la «filosofía trascendental». Sobre el término «trascendental» que adopta Kant de un modo algo caprichoso, dice él mismo: «llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupe, en general, no tanto de objetos como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste ha de ser posible *a priori*» (B 25): así pues, filosofía trascendental es para Kant la doctrina que tiene por objeto la posibilidad del conocimiento de la experiencia, en cuanto que estudia la manera como los objetos de esta experiencia llegan a constituirse en tales objetos a base de las formas subjetivas aprióricas de nuestro espíritu. A diferencia del término «trascendente», que connota la estructura óntica transubjetiva de los objetos, la palabra «trascendental» quiere decir la ley del espíritu, aquí concretado en nuestra facultad de conocer, es decir, viene a encerrar en su significado una lógica desarrollada a partir del sujeto, como antes se decía, o una ontología desplegada a partir del sujeto, como se dice más comúnmente y mejor hoy. La última expresión se justifica por el hecho de que no es ya sólo el entendimiento lo que surge con aquellas formas, sino todo un mundo de objetos, puesto que lo que conocemos del mundo está informado y determinado *a priori* justamente por dichas formas. Filosofía trascendental equivale, pues, a repulsa de la filosofía de la trascendencia de la metafísica antigua.

Pero se ha de advertir también que el término «trascendental» contiene en sí una segunda oposición fundamental, a saber, contra el psicologismo y relativismo de Hume. En el carácter necesario e invariable de las formas *a priori*, Kant cree haber encontrado algo totalmente a cubierto de la

caducidad y la contingencia de lo puramente empírico, de modo que la sospecha escéptica de Hume, de que la ciencia experimental no pase de ser una probabilidad apoyada en la costumbre, no puede ya sostenerse. Con las formas trascendentales Kant quiere edificar una lógica que sea lógica «pura». Una lógica que «no toma nada, como a veces se ha creído, de la psicología, la cual no tiene, por tanto, influjo alguno en el canon del entendimiento» (B 78).

Kant da mucha importancia a esta lógica trascendental. «No conozco —dice— investigación alguna más importante para descubrir la naturaleza y el sentido íntimo de la facultad que llamamos entendimiento, y al mismo tiempo para precisar las leyes y límites de su uso, que la que yo mismo he insertado en el capítulo segundo de la analítica trascendental bajo el título: "Deducción de los conceptos puros del entendimiento" (A XVI). Ya veremos después qué hay que decir sobre este particular» (*cf. infra*, págs. 212s).

La «materia». A las formas corresponde una materia. Materia es para Kant lo múltiple y vario dado en la sensación. Lo caótico de la sensación, «el material bruto de las impresiones sensibles», que afecta nuestra facultad perceptiva externa, es por sí mismo algo todavía informe, carente de orden, y tiene que ser elaborado y ordenado mediante la forma *a priori*. Frente a este material nos comportamos pasiva y receptivamente. En las formas *a priori*, en cambio, el espíritu se conduce de modo activo y aun «espontáneo». Con esto nos encontramos ya ante la solución que Kant da al problema dentro del marco histórico en que él lo vivió. Al empirismo asigna la materia y al racionalismo la forma. Sin el material que penetra por los sentidos no se da ningún conocer. «No hay duda de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues ¿por medio de qué iba a despertarse la facultad de conocer para su ejercicio, si no fuera por medio de objetos, que mueven nuestros sentidos […]? En cuanto al tiempo, pues, ningún conocimiento precede en nosotros a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella» (B 1). Según Kant, también el alma humana se encuentra, pues, *tanquam tabula rasa* y necesita del sentido y de sus materiales para que pueda escribirse algo en ella. Éste será el elemento empírico, *a posteriori*, del conocimiento. Pero «si bien todo nuestro

conocimiento comienza con la experiencia, no por eso se origina todo él de la experiencia», declara Kant a renglón seguido. La «confusión del sentido» tiene que ser sometida al orden mediante la actividad de las formas aprióricas que implican siempre necesidad. Con esto, Kant da su parte de razón al racionalismo.

Revolución copernicana. En el apriorismo de la forma Kant mismo vio lo revolucionario de su filosofía, su revolución copernicana. Hume, por su parte, había comparado sus leyes de asociación de las ideas con las leyes de gravitación de Newton. «Hasta ahora se admitió que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos; pero todos los conatos para deducir *a priori* algo sobre ellos por medio de conceptos, en forma que se enriqueciera nuestro conocimiento, quedaron fallidos bajo aquella suposición. Hágase por una vez la prueba de si no adelantaremos más en asuntos de metafísica admitiendo que los objetos se han de regir por nuestro conocimiento, lo cual concuerda ya mejor con la buscada posibilidad de un conocimiento *a priori* de ellos, que establezca algo sobre los objetos antes de que nos sean dados. Ocurre en esto como con la primera idea de Copérnico, que, no logrando explicar bien los movimientos celestes si se admitía que toda la masa de astros giraba en torno al espectador, probó si no tendría mejor éxito haciendo girar al espectador y dejando, en cambio, a los astros en reposo. En la metafísica se puede hacer un ensayo semejante en lo que toca a la *aprehensión intuitiva* de los objetos. Si la intuición tiene que tomar como regla la naturaleza de los objetos, no entiendo cómo puede saberse *a priori* nada de ella. Si el objeto (como objeto del sentido) se rige, en cambio, por la índole de nuestra facultad intuitiva, entonces ya puedo muy bien representarme y entender aquella posibilidad» (B XVI). Por esta vía Kant cree poder llenar las exigencias del empirismo y al mismo tiempo hacer frente al escepticismo introducido por Locke y Hume, levantando una ciencia de estricto valor universal y necesario.

¿Metafísica o teoría del conocimiento? En el último pasaje aducido, Kant nos vuelve a hablar de metafísica; pero de sus reflexiones anteriores podría más bien sacarse la impresión de que sus pensamientos se centran

absorbentemente, con un interés crítico, en el mismo conocer humano. Bajo el influjo del neokantismo la *Crítica de la razón pura* se ha interpretado largo tiempo como si no fuera más que una teoría crítica del conocimiento. Así se tomó de un modo tan general y absoluto la expresión ya clásica de «Kant, demoledor de la metafísica», que se le desligó de todo contacto con ella, cuando es bien cierto que lo que Kant tuvo en cuenta y desechó fue sólo determinada metafísica, a saber, la metafísica racionalista y la que tuvo él por tal. Es un caso típico de cómo un dicho popular puede hacer historia, incluso en la historia de la filosofía. Ahora se ha vuelto a ver al metafísico en Kant. Es enteramente cierto que la *Crítica de la razón pura* intenta una fundamentación crítica del conocer; pero el primer tema expresamente tratado en ella es la posibilidad de la metafísica y su reedificación (en el sentido de Kant); porque las «inevitables tareas de la razón pura son Dios, la libertad, la inmortalidad, pero la ciencia que dirige su última intención y todos sus pertrechos a la solución de aquellos problemas se llama metafísica» (B 17; *cf*. B 395 nota). Hasta Kant se había hecho metafísica dogmática, sin poner a prueba el poder de la razón. Kant quiere ahora examinarla e ir en busca de los factores de la mente que sean pura forma y, por ello, intemporalmente válidos, «puesto que la cuestión capital sigue siendo qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón libres independientemente de toda experiencia» (A XVII). Por ello su metafísica será lógico-trascendental.

Vamos a seguir en particular el desarrollo del plan kantiano, tomando en consideración una tras otra sus doctrinas sobre las formas aprióricas y sus funciones en el campo de la percepción sensible, del pensar conceptual y de la actividad de la razón; es decir, su estética, su analítica y su dialéctica trascendentales.

Estética trascendental

Estética se toma aquí en su sentido originario etimológico de αἴσθησις, y significa simplemente doctrina sobre la percepción sensible. En ella Kant trata del espacio y el tiempo considerados como las dos formas apriórícas de nuestra percepción intuitiva sensible. Kant quiere, en efecto, aislar aquí lo que toca al orden de la sensibilidad como tal, haciendo abstracción por el momento de todo aquello que conjunta o simultáneamente piensa el entendimiento por medio de sus conceptos, para quedarse, pura y exclusivamente, con lo que a la intuición o percepción inmediata empírica atañe.

Sin embargo, no se contenta con esta abstracción de todo elemento conceptual; quiere, «en segundo lugar, separar, además de ésta [intuición], todo aquello que pertenece a la afección sensorial, para que no nos quede más que la intuición pura y la desnuda forma de los fenómenos, que es lo único que la sensibilidad puede *a priori* proporcionar» (A 22). Estas formas puras de los fenómenos son las dos formas de intuición apriórícas de espacio y tiempo. Constituyen ambas las dos formas primarias y fundamentales de organización que posee el espíritu, a las que se junta y somete el material bruto de la sensación o de la afección sensible, y que, mediante una primera elaboración, elevan dicho material a la posibilidad de conocimientos, en la forma de percepciones sensibles.

Carácter apriórico intuitivo de espacio y tiempo. Lo primero que va a probar Kant es que espacio y tiempo son dos intuiciones sensibles y no conceptos de la mente; lo segundo, que son *a priori*, y no adquiridos *a posteriori* por la experiencia. Aduce para ello cuatro pruebas (A 23s; B 38s).

Las dos primeras quieren demostrar la aprioridad, las dos últimas el carácter intuitivo. 1) Las ideas de espacio y tiempo no pueden ser producto de una abstracción (a partir de un material recibido *a posteriori*), pues si queremos aislar con la mente la representación de espacio y tiempo de la

yuxtaposición de los cuerpos o de la consecución de los hechos, nos encontramos con que estamos presuponiendo ya aquella representación; tal yuxtaposición y consecución, en efecto, no es ya otra cosa que la representación de espacio y tiempo. 2) Espacio y tiempo son representaciones que tenemos siempre y de las que no podemos despojarnos. No podemos representarnos los seres y el mundo sin la representación de espacio y tiempo. Pero lo que siempre tenemos que tener, y es, por tanto, necesario, es *a priori*. 3) Espacio y tiempo no son conceptos universales, sino uno y otro representaciones singulares y únicas. Cuando hablamos de espacios y tiempos, son sólo secciones cuantitativas del único espacio y del único tiempo. Este único espacio no se contrae ni se determina cualitativamente como el género o la especie común respecto de sus inferiores lógicos; permanece siempre cualitativamente el mismo, el único espacio. Lo propio ocurre con el tiempo. 4) Espacio y tiempo son infinitos y contienen en sí espacios y tiempos, como partes, no debajo de sí, al modo como contienen los conceptos universales sus individuaciones concretas. El espacio no está contenido, como los conceptos universales, en los individuos concretos, es decir, en los espacios particulares, sino que los espacios particulares están en el espacio. Y lo mismo cabe decir del tiempo.

Idealidad de espacio y tiempo. De aquí Kant deduce que el espacio y el tiempo no son en modo alguno «una propiedad de las cosas en sí» (A 26). No son algo real. El espacio «no es otra cosa que la forma de todos los fenómenos de nuestros sentidos, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad, bajo la cual condición únicamente nos es a nosotros posible la intuición externa» (*ibid.*). «Nuestros razonamientos muestran, pues, la realidad (es decir, la validez objetiva) del espacio respecto de todo aquello que puede presentársenos exteriormente como objeto; pero, al mismo tiempo, muestran la idealidad del espacio respecto de las cosas, cuando la razón las considera en sí mismas, es decir, sin referencia a la condición de nuestra facultad sensible. […] El espacio no es nada si lo desligamos de la condición de la posibilidad de toda experiencia y lo concebimos como algo que sirve de soporte a las cosas en sí mismas» (A 28). En conclusión, el espacio no es más que la condición subjetiva humana de la experiencia

sensible. Es, según otra expresión kantiana, empíricamente real, pero trascendentalmente ideal. Las cosas siguen un camino paralelo por lo que toca al tiempo (A 30s).

Relación entre espacio y tiempo. Pero comparada con la intuición del espacio, la del tiempo es lógicamente anterior. El espacio es la condición de la percepción externa, el tiempo la condición de la percepción interna. Y como las percepciones externas caen también siempre bajo el sentido interno, aquéllas están subordinadas a éste. Todas las intuiciones de espacio son también intuidas en el tiempo, pero no al revés. Absolutamente hablando, el tiempo constituye la forma de intuición de todos los fenómenos. El tiempo es para Kant, por tanto, lo más profundo. Llenará incluso un papel destacado en la teoría de las categorías, y esto nos ayudará a comprender por qué la moderna filosofía de la existencia ha concedido al tiempo un sentido tan fundamental.

Subjetivismo. En una nota general al final de la estética trascendental, Kant fija una vez más su postura subjetivista «para prevenir toda interpretación torcida». «Hemos querido decir, pues, que toda intuición nuestra no es otra cosa que la representación del fenómeno; que las cosas que intuimos no son en sí mismas aquello por lo que las tomamos al intuirlas, ni sus condiciones internas son en sí mismas de la misma índole que nos aparecen, y que si quitáramos el sujeto nuestro o tan sólo la disposición subjetiva de los sentidos, entonces todas las condiciones de los objetos en el espacio y el tiempo, y aun el mismo espacio y tiempo, desaparecerían; como fenómenos no pueden existir en sí mismos, sino sólo en nosotros. Qué puedan ser los objetos en sí, separados de toda receptividad de nuestros sentidos, nos es enteramente desconocido. No conocemos sino el modo nuestro de percibirlos, modo que nos es propio, y que no tiene por qué ser el modo único necesario para todo ser, aunque lo sea para todo hombre» (A 42, B 59). En esta concepción subjetiva del espacio y el tiempo, Kant concuerda con Leibniz, al menos en un aspecto negativo, a saber, en la determinación de lo que no es el espacio y el tiempo. También Leibniz había dicho que el espacio y del tiempo no son *res*, sino sólo *ordines*,

opinión que se remonta a Guillermo de Ockham y alcanza a Leibniz a través de Gregorio de Rímini, Gabriel Biel, Suárez y escolásticos más recientes.

Analítica trascendental

El conocimiento. La estética trascendental no es más que un comienzo. Hay «dos troncos de conocimiento humano»: el sentido y el entendimiento (B 29), pues nuestro conocimiento se origina de dos fuentes capitales del espíritu; la primera es la facultad de recibir las representaciones (la receptividad de las impresiones), la segunda la facultad de conocer con el pensamiento un objeto sirviéndose de aquellas representaciones (espontaneidad de los conceptos); por la primera se nos *da* un objeto, por la segunda este objeto es *pensado* en conexión con aquella representación (como mera determinación del espíritu). Intuición y concepto constituyen, pues, los elementos de todo nuestro conocer, de forma que ni los conceptos sin una intuición correspondiente en alguna manera a ellos, ni la intuición sin conceptos, pueden darnos un conocimiento (B 74). O como reza la otra formulación más conocida: «Pensamientos sin contenido son vacíos; intuiciones sin conceptos, son ciegas» (B 75). Tesis básica para la posición de Kant; pues desde ella comprenderemos su repulsa de la metafísica tradicional. Ésta, a juicio de Kant, tiene contra sí el grave fallo de emplear conceptos sin intuiciones, y por tanto vacíos, sin más significado que las quimeras de la mente.

Lógica trascendental. Con esta metafísica no se llega a la realidad. Kant tiene, al menos en su filosofía teorética, un concepto de realidad del que es parte constitutiva la percepción. «La sensibilidad, que está en la base del entendimiento, como el objeto al que éste aplica su función, es la fuente del conocimiento real» (B 351 nota). Históricamente considerado éste es el concepto de realidad del empirismo. Podría pensarse sobre la realidad de otra manera, aun en el mismo pasaje últimamente aducido, en lo que sigue, apunta otra posibilidad. Pero aquí nos interesa ahora poner en claro los elementos del conocimiento intelectual puro, mediante los cuales estamos en situación de «pensar» las intuiciones sensibles. Al igual que el caos de las impresiones sensoriales, para convertirse en percepciones sensibles,

debía ser informado por las formas de la intuición, así estas mismas percepciones sensibles, para pasar al plano del conocer intelectual, necesitan ser superiormente informadas por las formas del pensar. ¿Qué quiere decir esto? Son «acciones del pensar puro […], mediante las cuales pensamos enteramente *a priori* los objetos» (B 81). En ellas el entendimiento mismo «produce» representaciones, obra «espontáneamente», como gusta de decir Kant (B 75 y *passim*). Justamente por ello son *a priori* esas formas del pensar. Kant va a descubrir esos elementos del entendimiento puro, sin mezcla alguna de sensibilidad o de experiencia, mediante un análisis de la misma facultad conceptual (de ahí la expresión «analítica» trascendental).

Al hacer este análisis trazará un cuadro completo y detallado de aquellos elementos aprióricos que abarcan todo el campo del entendimiento puro (B 89s). Constituirá todo esto un trozo de la «lógica trascendental» (el otro apartado, de alcance más negativo, estará contenido en la «dialéctica trascendental»). Se trata aquí, en efecto, de la extensión y validez objetiva del pensamiento mismo, la «gran cuestión: qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón independientemente de toda experiencia» (A XVII). La principal diferencia de esta lógica trascendental con la lógica en uso, la llamada lógica formal, está en que esta última presupone ya el entendimiento y se ocupa sólo de fijar sus leyes del pensar, mientras que la lógica trascendental comienza por deducir esa interna mismidad, y hace esta deducción y fundamentación del entendimiento, partiendo de un principio o idea suprema, eje de esta así llamada deducción trascendental. La lógica formal, en una palabra, presupone el entendimiento y no fundamenta sus reglas, sino que las descubre; la lógica trascendental, en cambio, deduce y fundamenta el mismo entendimiento con sus funciones (B 81, A XVI).

Este desentrañamiento inquisitivo de la facultad intelectiva, o analítica trascendental, se divide en dos secciones: analítica de los conceptos y analítica de los principios.

Analítica de los conceptos. Lo primero que arroja el análisis es una serie de factores de orden, últimos resolutivos de la actividad mental, que Kant llama conceptos fundamentales u originales. Son tanto como principios

«constitutivos», dado que todo conocimiento que rebase el mero percibir sensible se edifica sobre ellos. El método seguido por Kant nos trae a la memoria la analítica de la mente llevada a cabo por Locke y más aún las categorías de Aristóteles. Con éste enlaza Kant y con él adopta, para sus formas del pensar, la denominación de categorías.

Deducción metafísica. Pero al paso que Aristóteles trazó su cuadro de categorías tal como se le ofrecieron a su mente observadora, Kant intenta una «deducción» de las categorías a partir de ciertos principios.

Le sirve de guía la función del juicio, que es, en toda la amplitud de su sentido, unión y síntesis de lo múltiple. Una atenta inspección de las distintas formas del juicio nos dará ya los conceptos fundamentales del entendimiento, las categorías (que en su sentido originario y etimológico fueron formas de predicación); con ello a la vista, podremos trazar el cuadro completo de todas las formas unitivas del pensar (B 95s).

La tabla propuesta por Kant divide los juicios: 1) atendiendo a la cantidad o extensión del sujeto, en universales, particulares y singulares; 2) atendiendo a la cualidad, en afirmativos, negativos y limitados; 3) atendiendo a la relación, en categóricos, hipotéticos y disyuntivos; 4) atendiendo a la modalidad, en problemáticos, asertóricos y apodícticos. Correspondientemente a estas clases de juicios se dan las categorías: 1) de la cantidad: unidad, pluralidad, totalidad; 2) de la cualidad: realidad, negación, limitación; 3) de la relación: inherencia y subsistencia (*substantia et accidens*), causalidad y dependencia (causa y efecto), comunidad (reciprocidad de acción entre el agente y el paciente); 4) de la modalidad: posibilidad-imposibilidad, existencia-inexistencia, necesidad-contingencia.

Kant llama metafísica a la deducción de las categorías, hecha a partir de las formas de juicio, en el sentido de que «contiene dicha deducción lo que muestra estos conceptos como dados *a priori*» (B 38, 159). Se advierte ya por el uso del término «metafísica», que Kant ofrece su teoría de las categorías como un sustitutivo de la metafísica tradicional y su descripción del ser; es su ontología nueva, trascendental.

A pesar de que Kant se sintió muy ufano de haber «recorrido, hasta agotarlo, todo el campo de las funciones del entendimiento, con sus

categorías, y de haber medido con ellas todo su potencial» (B 105), esa deducción metafísica de las categorías muy pronto fue combatida, ya en vida de Kant, y sobre todo desde Bolzano y Schopenhauer. Las categorías de Fichte, de Schelling y de Hegel se apartan notablemente de las de Kant. En los sistemas posteriores de los neokantianos no aparece ni una sola vez el esquema entero inalterado de las doce categorías. Particularmente la ontología de hoy ha avanzado mucho más allá de Kant, sobre todo al ocuparse de las categorías del ser viviente enteramente ausentes en aquél. El error fundamental estaba ya en la tabla de juicios. A ella aplicaron su crítica incisiva los lógicos posteriores a Kant, hasta desmontar pieza a pieza su deducción de las categorías. Véase un estudio de conjunto en M. Aebi, *Kants Begründung der deutschen Philosophie*, *op. cit.*, págs. 156s [*cf. supra*, pág. 198].

Deducción trascendental. Después de la deducción metafísica, Kant emprende una deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento (B 116s).

«En la deducción metafísica se demostró el origen *a priori* de las categorías en general, por su completa concordancia con las funciones lógicas universales del pensar, mientras que en la deducción trascendental se ha puesto de manifiesto su virtualidad como conocimiento *a priori* de objetos de una intuición en general. Se trata ahora de hacer ver la posibilidad de conocer *a priori*, mediante las categorías, los objetos que sólo pueden dársenos a través de nuestros sentidos, y ello no según la forma de su intuición, sino según las leyes de su conexión, lo que equivale a prescribir la ley a la naturaleza, y aun hacerla posible» (B 159).

En la deducción trascendental se deducen las categorías, esto es, su virtualidad cognoscitiva de objetos articulados en un sistema cósmico de regularidad científica, a partir de su «fuente», que lo es ahora la unidad trascendental de la «apercepción».

Su significado. Es el gran pensamiento del sistema kantiano, el llamado pensamiento trascendental, y a la vez el punto con el que enlazará inmediatamente el idealismo alemán, para desarrollar en línea progresiva, a

partir de él, la auténtica y más profunda intención de Kant, como se ha dicho. Aquí es donde tiene de veras lugar la revolución copernicana, a saber, el intento de mostrar que los objetos del conocimiento han de regirse desde el sujeto y por el sujeto, y no al revés. Kant también trata de demostrar aquí, con insistencia, que la validez y el ámbito de aplicación de las categorías no rebasan el mundo de la experiencia sensible, fuera del cual no tienen sentido, por lo que rechaza de plano la antigua metafísica, que entendió las categorías sin esta limitación. Y como resulta que las mismas formas intuitivas de espacio y tiempo no son posibles sin la unidad clave de la «apercepción trascendental», el capítulo de la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento viene a contener no ya sólo los fundamentos de la lógica trascendental, sino también los de la estética trascendental, y con ello la base de todo el sistema kantiano. «La deducción trascendental es, pues, en realidad el alma de toda la crítica kantiana del conocer» (B. Erdmann). Pero no nos ofrece ahora una nueva tabla de categorías; subsiste el cuadro de las doce categorías que se «descubrieron» en la deducción metafísica.

El yo puro. Lo que aquí hay es un intento de mostrar cómo las categorías, en conjunto, son producidas por el entendimiento puro; dicho con más precisión, cómo todas se insertan en un tronco común, originario, que es la unidad del «yo» o la unidad de la apercepción trascendental, primero y supremo principio de síntesis. Sobre las doce categorías, que son ya de por sí formas de síntesis aplicadas al material vario de las intuiciones sensibles, Kant descubre ahora, pues, todavía una más alta, suprema y última forma de síntesis, el «yo pienso», el «yo» puro o entendimiento puro. Podríamos decir que este entendimiento puro se despliega en doce funciones diversas, como formas derivadas o subordinadas de su síntesis, que emanan todas de él. Lo llama «yo» puro o entendimiento puro, porque no es el «yo» que se percibe a sí mismo en la experiencia, sino que es el nexo y validez lógico, que, como en última instancia, abarca y reúne todo aquello que es *mi saber* en su totalidad y unidad.

«El “yo pienso” tiene que poder acompañar a todas mis representaciones; pues, si no, sería representado en mí algo que no podría

ser pensado, lo cual significa tanto como decir que la representación o sería imposible o, al menos, no sería nada para mí. […] Así pues, todo lo vacío de la intuición tiene una relación necesaria con el "yo pienso" en el mismo sujeto en el que aquello vacío se encuentra. […] La designo como apercepción pura u originaria, para distinguirla de la apercepción empírica. […] A su unidad doy también el nombre de unidad trascendental de la autoconciencia, para significar con ello la posibilidad de conocimiento *a priori* que de ella se origina» (B 132). «Sólo por el hecho de poder yo unir *en una conciencia* un material múltiple de representaciones dadas, es posible que me represente la *identidad de la conciencia en estas representaciones*; es decir, la unidad analítica de la apercepción es posible solamente si presuponemos de cierta unidad sintética» (B 133). En este «si presuponemos» está implicado el buscado *a priori* y el nervio de la demostración.

«Y así la unidad sintética de la demostración es el ápice al que hay que anudar todo uso del entendimiento, y aun toda la lógica, y tras ella la filosofía trascendental; en una palabra, esta facultad [la síntesis dicha] es el entendimiento mismo» (B 134). «Entendimiento» es la facultad de conocer; conocer es formar representaciones con respecto a un objeto; pero formar representaciones con sentido presupone que hay una superior unidad de conciencia, el «yo pienso» (B 137). De él depende todo, la actividad del entendimiento y lo que conoce.

El ser. No olvidemos que Kant quiere darnos una ontología, bien que sea trascendental, es decir, edificada sobre las formas subjetivas del espíritu. Por ello nos asegura que las categorías, lo mismo que la apercepción trascendental, tienen «validez objetiva», es decir, reproducen el ser mismo, tal como es, y no como nosotros, acaso subjetivamente, lo experimentamos. A eso apunta la cópula «es». Si al cargar con un cuerpo no hemos de decir simplemente: «siento la presión de la gravedad», sino «el cuerpo es pesado», hay que atribuir validez objetiva a toda síntesis trascendental, sea categoría, sea unidad de la autoconciencia (la apercepción), es decir, al entendimiento en general, «lo que es tanto como decir que estas dos representaciones [a saber, cuerpo y pesado] están unidas en el objeto, es

decir, sin notarse allí el estado de sujeto, y no meramente coexistentes en la percepción, por muchas veces que ésta se repita» (B 142). La objetividad kantiana descansa, pues, en la regularidad de las formas subjetivas del pensar.

El «objeto». Los «objetos» no son encontrados, sino puestos por el sujeto mediante sus formas «constitutivas» del pensar. Es significativa la definición: «Objeto es aquello en cuyo concepto se reduce a unidad lo vario de una intuición dada» (B 137). Cómo se hace esa unidad, ya lo hemos visto. Los objetos, pues, no son trascendentes, sino transcendentales. El entendimiento por sí solo, mediante sus funciones fundamentales, prescribe las leyes a la naturaleza y tiene en sí el principio de posibilidad de la misma naturaleza; él y sólo él la hace posible.

Hay que conceder a Kant que en todo conocimiento se presupone la unidad de la autoconciencia, y en este sentido es *a priori*. Pero que el entendimiento se despliegue precisamente en doce funciones y que éstas constituyan precisa y exactamente doce categorías, no lo sostiene ya nadie.

Presuposición de Kant. La tesis de Kant es que el entendimiento, como facultad subjetiva de conocer, funda con su regularidad funcional la objetividad misma y que, consiguientemente, la ontología ha de ser trascendental. Esta tesis fue intuida por él como una presuposición necesaria desde el momento en que trató de despejar la situación histórica del problema noético en que se vio envuelto. Las formas psicologísticas del conocer enarboladas por Hume le hicieron a Kant recurrir también a formas subjetivas, pero, a diferencia de Hume, les dio un sentido *a priori*, con la esperanza de soslayar por esta vía el relativismo y psicologismo del filósofo inglés. Para una concepción realista, los «objetos» trascendentales de Kant no son en manera alguna objetos; su objetividad es franca subjetividad. Pero, dejando esto a un lado, queremos preguntarnos sobre los fundamentos en que Kant apoya la deducción trascendental.

¿Prueba? En vano buscamos una «deducción» en el sentido corriente de la lógica. Puede ser cuestión de palabra. Lo que pretende Kant, y en ello está su deducción de *las categorías*, es probar que el valor de objetividad de las

categorías descansa en que «sólo por ellas la experiencia (en cuanto a su forma mental) es posible. Pues entonces se relacionan necesariamente y *a priori* con los objetos de la experiencia, porque sólo mediante ellas un objeto cualquiera de la experiencia puede en general ser pensado» (A 93; B 126). Obviamente hemos de entender la experiencia como quiere Kant, «en cuanto a su forma mental» (expresión ambigua). Pero ésa es precisamente la cuestión. Kant no nos da en realidad ninguna prueba; se limita a repetir una tesis.

Analítica de los principios. La aplicación práctica de las reglas aprióricas contenidas en los conceptos puros del entendimiento depende de una facultad peculiar de subsumir, es decir, de discernir si tal cosa cae o no bajo una regla general; es lo que Kant llama el juicio. De él trata en la analítica de los principios (B 169s). Persigue en dicha sección dos intentos aclaratorios. Primero, presentar las condiciones sensibles bajo las cuales únicamente pueden entrar en función los conceptos puros del entendimiento: el esquematismo del entendimiento puro. Segundo, evidenciar la validez y la eficacia de cierto número de juicios sintéticos que fluyen inmediatamente, bajo estas condiciones, de los conceptos puros del entendimiento y que sirven de base para todo ulterior conocimiento: los principios del entendimiento puro (B 175).

Esquematismo. El intento de Kant es darnos una filosofía de la experiencia. Tiene en cuenta las exigencias del empirismo, admite estímulos externos sensibles y hace «partir» de ahí el proceso del conocer. Con el mecanismo de su filosofía trascendental, con sus categorías enteramente aprióricas, ¿no se habrá alejado demasiado del mundo real? Él mismo se plantea la pregunta. Los conceptos puros del entendimiento son totalmente diferentes de las intuiciones sensibles y jamás podrán encontrarse en el ámbito de la experiencia. ¿Cómo será posible, pues, la subsunción de los fenómenos bajo las categorías, «dado que nadie puede decir que tal categoría, por ejemplo, la causalidad, puede ser intuida, también por el sentido y estar contenida en el fenómeno»? (B 177). Esta dificultad es la que hace necesaria la doctrina trascendental del juicio. Esta facultad judicativa es la que ha de dar el

canon, según el cual podrán, en general, aplicarse los conceptos puros del entendimiento a los fenómenos.

Entre la sensibilidad y el entendimiento. Kant resuelve toda la cuestión con esta afirmación categórica: «Es claro, pues, que tiene que haber una tercera cosa que por una parte guarde homogeneidad con la categoría y por otra con el fenómeno, y haga así posible la aplicación de la primera al segundo. Esta representación medianera ha de ser pura (sin mezcla de nada empírico), y, no obstante, por un lado, intelectual, y, por otro, sensible. Tal es el esquema trascendental» (*ibid*.). Kant ve el esquema trascendental en el tiempo. El tiempo contiene, en efecto, tanto momentos o aspectos sensibles como trascendentales y conceptuales, pues con él surge el número que no es sino pura síntesis del material vario sensible (B 182). Y aquí, en este capítulo, que es uno de los más profundos e interesantes de la *Crítica de la razón pura*, pues se aborda en él desde muy nuevos y originales puntos de vista la relación entre sentido e inteligencia, Kant despliega el esquematismo de los conceptos puros del entendimiento. Para ello considera ciertas determinaciones de tiempo, de carácter cuantitativo, cualitativo, relativo y modal, a saber: serie de tiempo, contenido de tiempo, orden de tiempo y plenitud de tiempo, con las cuales determinaciones relaciona después las correspondientes categorías, vaciando, no sin gran artificio, el significado conceptuable de cada una de ellas en los esquemas intuitivos de aquellas modalidades temporales.

El puente. Cuando tenemos en el sentido una determinada experiencia de tiempo, se actúa en cada caso la correspondiente categoría, y entonces subsumimos bajo ella nuestra intuición sensible, y así se origina el conocer intelectual. Por ejemplo, la permanencia en el tiempo es el esquema para la categoría de sustancia; la regularidad en una sucesión temporal es el esquema de la causalidad; la existencia en todo tiempo es el esquema de la necesidad; la existencia en un determinado tiempo es el esquema de la realidad concreta (*Wirklichkeit*); el tiempo lleno es el esquema de la realidad en general (*Realität*); el tiempo vacío, el esquema de la negación.

Aporía. El esquematismo encierra en sí graves problemas filosóficos. ¿Qué es lo decisivo en el esquema de tiempo, lo sensible o lo inteligible? Si lo sensible, entonces el ser y con él las esencias se disuelven en el flujo del devenir, el ser es interpretado como tiempo. Si lo inteligible e ideal, entonces la síntesis del entendimiento crea el tiempo (B 182) y el ser es interpretado como idea.

Dicho en general, ¿habrá de ser dado lo «dado», como lo emplea Kant, como un residuo del empirismo? ¿No podría también ser entendido como algo que participa del «logos», y que por él es constituido en definitiva en lo que tiene de realidad, no obstante la expresión de B 351 (*cf. supra*, pág. 209)? ¿O acaso Kant no se ha pronunciado de un modo definitivo sobre este punto fundamental? Habrá que preguntarse: ¿qué es lo decisivo aquí: lo empírico de la sensación o la espontaneidad de la forma apriórica? A veces se hace depender el fenómeno, en cuanto a su contenido, de la esencia de lo que aparece, como cuando se le hace «anuncio de esto» (*cf. infra*, págs. 228s). Pero eso nunca podría ser así si se toman en serio la espontaneidad y la aprioridad. El concepto de fenómeno y, con él, todo el esquematismo, dos piezas fundamentales en el sistema total, quedan a media luz y a medio camino. «Resulta de la deducción trascendental que la confrontación de forma lógica y contenido empírico no puede en definitiva mantenerse en pie» (Heintel). Pero los kantianos hacen como si tuviera suelo firme y siguen construyendo. Lo filtrado históricamente, entre tanto, ha hecho valer su peso y ahogado las consecuencias de la crítica. El poder del coeficiente histórico es muchas veces más grande que «el paso seguro de la ciencia».

Principios. A la teoría del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento sigue la doctrina sobre los principios del entendimiento puro (B 187s). Estos principios no son anteriores a las categorías en su aplicación, como lo era el esquema del tiempo, sino que son consiguientes a ellas. Constituyen el primer esbozo de una ontología trascendental levantada sobre las categorías, y tienen su aplicación y valor, parte en un orden matemático-cuantitativo (principios matemáticos), parte en un orden dinámico-causal (principios dinámicos). Naturalmente, estos principios

poseen también un valor *a priori*, y por ello «encierran en sí las bases de otros juicios», es decir, contienen los fundamentos sobre los cuales se han de edificar todos los demás juicios de las ciencias del ser. En otras palabras, dichos principios esbozan las líneas fundamentales de los objetos de las diversas zonas del ser. Más aún, constituyen o «ponen» esos mismos objetos; así lo requiere en efecto la verdadera tendencia de la filosofía trascendental de Kant. «El entendimiento no extrae sus leyes *a priori* de la naturaleza, se las prescribe» (*Proleg*. § 36). Todas las leyes de las ciencias naturales, que fueron encontradas en el curso de la experiencia, «se hallan bajo superiores principios del entendimiento, ya que aquellas leyes se limitan a aplicar estos principios a determinados casos del fenómeno» (B 198). Por ello el entendimiento es «la ley de la naturaleza, es decir, sin el entendimiento no se daría en absoluto una naturaleza, es decir, una unidad sintética de lo múltiple y vario de los fenómenos según leyes constantes» (A 127). El entendimiento cumple esta función mediante sus categorías y sus principios. En el idealismo alemán esta teoría de Kant se convertirá en una más resuelta pretensión de crear el mundo, no de conocerlo. «Filosofar sobre la naturaleza es crear la naturaleza», dirá Schelling, y Fichte deducirá todo el ser a partir del «yo» trascendental. Esto nos dará idea clara de lo que en la mente de Kant significaba la revolución copernicana.

Viniendo al particular, Kant sigue en la deducción de los principios una vía paralela a la seguida en la deducción de la tabla de juicios. También aquí se dan cuatro grupos: 1) Axiomas de la intuición, con el principio: todas las intuiciones son magnitudes extensivas. 2) Anticipaciones de la percepción, con el principio: en todos los fenómenos, todo lo real objeto de sensación tiene magnitud intensiva, es decir, un grado. 3) Analogías de la experiencia, con el principio: la experiencia es sólo posible mediante la representación de una unión necesaria de las percepciones. 4) Postulados del pensar empírico en general, que contienen enunciados sobre la posibilidad, la realidad concreta y la necesidad. Al considerarlos en particular, salta en seguida a la vista que virtualidad y función de estos principios con respecto al ser y a la ciencia del ser vienen a ser algo parecido a lo que significa para un Estado su legislación o constitución fundamental. La cuestión es si esta base constitucional de la ciencia y del

ser reviste un carácter trascendental-subjetivo, como piensa Kant, o trascendente-objetivo. Y hay que preguntarse también si es legítimo deducir de un principio tan rígidamente como lo hace Kant, a partir de su tabla de juicios, las supremas líneas básicas y principios fundamentales del ser y del saber, para todo caso y circunstancias, o si no sería más puesto en razón el estudiar la realidad misma en su varia complejidad y dejarse introducir e iniciar por ella, aunque no confiemos al primer contacto la determinación definitiva de sus estructuras. Tal hizo Aristóteles y tal hace aún hoy la nueva ontología.

Verdadero camino de Kant. En realidad, el camino de Kant fue otro bien distinto del que nos describe la *Crítica de la razón pura*. Tiempo ha, la investigación histórica descubrió la verdadera génesis interna de las distintas piezas del estilo kantiano. Kant comenzó su obra como newtoniano (Cohen). Al sistema de Newton adaptó primero sus principios; a éstos, después sus categorías, y a éstas, finalmente, su tabla de juicios. De Newton tomó, asimismo, las formas de la intuición (espacio y tiempo). Y, absolutizando a Newton, Kant afirma por su cuenta que todo ello va necesariamente implicado en la naturaleza del espíritu humano. En este momento es cuando tiene lugar su «deducción», verdadera construcción artificiosa con piezas ya preordenadas. De la tabla de juicios surgieron, entonces, las categorías y de ahí los principios, todo *a priori*, con necesidad lógica intemporal. Pero toda esta elaboración ulterior se produjo en virtud de una fe antecedente en Newton. Y como suele ocurrir con una creencia, lo que en Newton y la filosofía natural eran meros postulados, adquirió entonces el rango de absoluto. A su vez, Kant tuvo creyentes. Bajo el influjo de su teoría de las categorías y de su apriorismo, también los matemáticos y los físicos tomaron las propias leyes físicas por absolutamente necesarias y «encontraron» todo ello como algo dado. Hasta que vino la teoría de la relatividad y dejó de nuevo al descubierto su carácter de simples postulados.

Dialéctica trascendental

Conceptos fundamentales. Después del sentido y del entendimiento a Kant le queda aún por considerar un aspecto de la razón y de su puesto en el conocer en general, y en particular su significado en orden a una simple metafísica. Éste será el objeto de la dialéctica trascendental (B 349s). «Todo nuestro conocimiento arranca del sentido, pasa al entendimiento y termina en la razón» (B 355).

«*Razón*». En el sentido Kant encontró como elementos fundamentales las formas trascendentales de la intuición; en el entendimiento lo fueron los conceptos puros del entendimiento o categorías; en la razón lo serán las «ideas». «La analítica trascendental nos dio una muestra de cómo la simple forma lógica de nuestro conocimiento puede contener en sí el origen de conceptos puros *a priori*. […] Igualmente podemos esperar que la forma de las conclusiones racionales […] contenga el origen de determinados conceptos *a priori* que podremos denominar conceptos puros de la razón o ideas trascendentales» (B 378).

«*Idea*». ¿Qué es, pues, una idea para Kant? Naturalmente no es la «idea» de los ingleses, que no es ni siquiera concepto. La idea es algo superior, un «concepto basado en nociones (puro concepto *a priori*) que sobrepasa la posibilidad de la experiencia», campo de aplicación inmediata de las categorías y principios del entendimiento (B 377). Las ideas determinan «el uso del entendimiento en el conjunto total de la experiencia según principios» (B 378); el cometido de estos principios es darnos una unidad, la más alta a nosotros posible en nuestra experiencia (B 365; *Proleg*. § 56).

El sentido más preciso de estos principios, factores de unidad, se nos hará patente si seguimos los pasos de la deducción que lleva a las ideas. Es la razón con su característica actividad, es decir, el raciocinio, lo que encierran en su significado las «ideas» de Kant. Pero toda conclusión discursiva no es otra cosa que una exploración de las condiciones o premisas de un condicionado. La conclusión «Sócrates es mortal» está

condicionada por la premisa «Todos los hombres son mortales». Pero esta proposición general, premisa mayor, que todos los hombres son mortales, presupone, si quiere probarse, otras condiciones o premisas a su vez; éstas otras, y así sucesivamente. Razón, pues, no dice otra cosa, por su sentido y concepto, que el apremio a ir avanzando en la investigación de condiciones cada vez más lejanas y elevadas. La totalidad buscada de las condiciones es, según esto, lo que constituye el principio de unidad encerrado en la idea. ¿Podremos llegar a conocer plenamente la totalidad de las condiciones del ser en general o de una sección considerable, por ejemplo, dentro del reino animal o del mundo físico, y por esa vía llegar a agotar enteramente una idea? Kant lo niega. La totalidad de las condiciones o el incondicionado sería la totalidad de la experiencia posible; «a ello jamás alcanza plenamente ninguna experiencia efectiva, si bien apunta hacia ello siempre» (B 367).

«*Principios regulativos*». Las ideas son, pues, únicamente acicates para la búsqueda, «reglas heurísticas»; no principios constitutivos, es decir, aptos para elevar intuiciones a conceptos, sino sólo regulativos, es decir, que enderezan el uso del entendimiento hacia un fin problemático. Kant se ve precisado a confesar: «Con las ideas trascendentales, propiamente hablando, tan sólo sabe uno que no puede saber nada» (B 498), y por eso llama también a las ideas ficciones heurísticas, lo que no quiere ciertamente decir que sean «creaciones poéticas». En realidad para Kant son solamente focos problemáticos de unidad donde buscamos todavía una unidad en la totalidad de las condiciones, unidad siempre buscada y nunca alcanzada (B 799). Así podemos reunir la totalidad de los fenómenos anímicos en una unidad, que a título de ensayo pensaremos que es el «alma». Pero esta alma es tan sólo una idea, un principio heurístico, no una realidad objetiva.

¿Cuáles serán estas ideas según Kant? Las deducirá, como siempre, por vía trascendental (B 390s), y lo hará tomando como punto de partida las formas de la relación (condición y condicionado, tal como se presentan en el raciocinio, expresan una relación). La deducción es algo artificiosa. De ella salen las tres grandes ideas: alma, mundo, Dios. ¿Dios, sólo una idea, sólo un principio heurístico, una unidad, dada sólo como problema, de las condiciones de toda la realidad en general? Naturalmente esto suscitó un

escándalo general. Y parecidamente ocurrió con el concepto de alma. La psicología, la cosmología y la teología racional habían entendido por alma, mundo y Dios otra cosa distinta: objetos existentes, realidades, no meras ficciones problemáticas. Daba la impresión, al menos, como si se tomara a Dios y al mundo como objetos, al modo de cosas inmersas en el espacio y el tiempo. En realidad ello no era tan simple (*cf. infra*, pág. 245), pero de no aplicarse concienzudamente a los textos, era fácil quedarse a flor de las palabras. El debate está abierto para Kant. «Lo que ahora nos incumbe, pues, es conocer exactamente el uso trascendental de la pura razón, sus principios y sus ideas» (B 376).

«*Espejismo dialéctico*». La razón ha estado siempre expuesta al peligro, dice Kant, de tomar sus principios e ideas, que no son sino principios regulativos, por realidades efectivas, es decir, lo que son puros métodos y funciones, por el ser mismo. Cuando esto ocurre «se abusa» de la razón y no se construyen más que falacias, fantasmagorías y sofismas. Se comprende, por cuanto precede, que Kant se alce contra tal supuesto abuso. Conocer es para él, según vimos, intuición + pensamiento. Pero la razón está por encima del entendimiento pensante. Nada queda, pues, que intuir a la esfera racional. Esto lo puede sólo el entendimiento en la medida en que somete a reglas y formas suyas las intuiciones sensibles. A la razón le queda otra suerte de tarea, que será puramente formal y metódica. A ella corresponde regular las funciones intelectivas, sin poseer ella misma ningún «objeto» material. Menos aún que el entendimiento podría tener la razón un empleo o alcance trascendente, hiperfísico (B 363, 352, 670). Kant hace gran hincapié en esta consideración.

Es preciso reconocer, así lo asegura Kant, que en la mezcla confusa de conceptos intelectuales y racionales, de materiales de la experiencia y de meras ideas reguladoras del uso formal de la razón, padecemos una ilusión inevitable. Derribar estas ilusiones, este espejismo trascendental o «dialéctico» (alusión a la función dialéctica de la razón discursiva) es el neto objetivo de la dialéctica trascendental (B 88, 349s).

Ésta es sin duda la parte más sensacional y de mayor resonancia polémica de toda la *Crítica de la razón pura*. El frente de ataque son los conceptos tradicionales en torno al alma, al mundo y a Dios. Kant

desarrolla sus argumentos en las secciones: *Paralogismos de la razón pura*, que se ocupan de psicología racional; *Antinomias de la razón pura*, que se enfrentan con la cosmología racional, e *Ideal de la razón pura*, que contiene la crítica de las pruebas clásicas de la existencia de Dios.

Paralogismos. La psicología tradicional anterior a Kant no se limitó a una mera descripción de los actos de la conciencia. Fue siempre una metafísica del alma. Ésta es ante todo una sustancia. Descartes habla de una *res*, Leibniz de una mónada activa. Igualmente admitieron la sustancialidad del alma Wolff y su escuela y la probaron por vía regresiva, partiendo de los accidentes hasta llegar a un ser real, soporte último de ellos. Junto con la sustancialidad, se procuró siempre demostrar la simplicidad, la inmaterialidad y la inmortalidad del alma. Se consideró todo esto como el auténtico núcleo de la persona humana. Esta persona constituía a su vez el verdadero «yo», el sujeto de las actividades humanas. Sólo los ingleses lo habían puesto en duda. Para Locke la sustancia es un «no sé qué», y en Hume el alma queda reducida a un haz de percepciones. Tampoco es ya el alma para Kant una sustancia metafísica. En la prueba de la sustancialidad del alma ve él como un paralogismo (falacia), que descansa sobre un silogismo de cuatro términos, pues el «yo» entraría en él con doble sentido. El razonamiento usual sería así: lo que es sujeto absoluto y no puede ser empleado como predicado de un juicio es sustancia. Pero el sujeto absoluto de todos nuestros juicios es el «yo». Luego el «yo» es una sustancia. Aquel yo, sujeto de todos los juicios, es, sin embargo, para Kant, el yo trascendental de la apercepción trascendental y expresa, por tanto, una magnitud puramente lógica. Mas el raciocinio toma bruscamente, a renglón seguido, esta magnitud lógica por ontológica, como si fuera una realidad metafísica, y en ello está el fallo lógico (A 348s).

Kant tiene razón en parte; es cierto que se da este «yo» lógico, suprema síntesis de todos nuestros contenidos de conciencia. Pero ¿es ese «yo» lógico el único «yo» que se da? ¿No somos los hombres, como individuos, más que eso? O ¿acaso de aquello que *además* somos no podemos percibir más que complejos de validez y sentido lógicos? Nosotros oponemos a Kant el «yo» vivido, el que quiere y obra, sufre y siente, el que existe. Pero

Kant relega todo eso a la psicología empírica, como material inútil (A 342). Su concepción del alma y de la vida anímica se circunscribe a la conciencia y se agota en ella. El «yo pienso» es el texto único de la psicología racional, del que ésta tiene que desentrañar toda su ciencia (A 343). Este *cogitans sum* es en Kant más restringido aún que en Descartes, pues no comprende sino el complejo de valideces lógicas. Toda la realidad del alma está metida a presión en el molde angosto del trascendentalismo. Es una visión empobrecedora de aquella realidad; pues los grandes temas del vivir, del obrar y del sufrir, de la resistencia y la duración, del proyecto y de la existencia, no pueden diluirse en una seca mención de la apercepción trascendental del «yo» puro. El sujeto «absoluto» de nuestros juicios es algo bien distinto de un mero sujeto lógico. Si lo busca uno como se busca una moneda perdida, como se busca un objeto perdido, una cosa más, claro está que no encontrará nada. Es preciso tener en cuenta el modo de ser de las realidades metafísicas. Y entonces la búsqueda no se detendrá: "¿Quién puede soportar el que lleguemos, desde la naturaleza de nuestra alma, hasta la clara conciencia del sujeto, justo con la persuasión de que sus fenómenos no pueden explicarse materialísticamente, sin preguntarse qué es propiamente el alma, y si ningún concepto de la experiencia le cuadra, admitir en todo caso un concepto de razón de un ser simple inmaterial, sólo para este menester, a sabiendas de que no podemos mostrar de ningún modo su realidad objetiva?" (*Proleg*. § 57 *Werke*, IV, 351s). «Realidad» dice Kant. «¿Qué clase de realidad?» En la respuesta a la pregunta contenida en el párrafo citado está la respuesta a este último interrogante (*cf. infra,* págs. 241s, *Criticismo y trascendentalismo*).

Antinomias. Al abordar la cosmología tradicional Kant se reafirma en la posición fundamental de su *Crítica*: conocer = intuición + pensamiento.

Plan de Kant. Los conceptos puros del entendimiento no pueden rebasar la experiencia dentro del mundo sensible. La razón tampoco puede traspasar la esfera trascendental, menos aún que el entendimiento. Las ideas no tienen otra función que elevar el conocimiento de la experiencia a supremas síntesis de unidad, abarcadoras de todo el conjunto. Si queremos hacer

metafísica al estilo de la cosmología anterior, dando a conceptos e ideas un valor trascendente, más allá de nuestras formas mentales, como cosas en sí, la razón se enredará forzosamente en contradicciones. Kant va a mostrar estas contradicciones siguiendo los cuatro temas principales de la metafísica cosmológica. Son las cuatro antinomias que él explotará como vía indirecta para reducir *ad absurdum* la vieja metafísica.

Las tesis y antítesis de las antinomias no se basan efectivamente en sofismas, como los paralogismos de la psicología racional, sino que cada una de aquellas proposiciones, aun siendo opuestas y contradictorias, encuentran su demostración en la metafísica antigua. Con ello ésta queda al descubierto y se confirma su interna imposibilidad.

Deducción de las cuatro antinomias. Las cuatro antinomias propuestas corresponden a las cuatro ideas cosmológicas de Kant (B 435s). Las deduce echando mano del supremo principio de la razón, el punto de vista unitario en la contemplación del ser en su conjunto cósmico, y aplicándolo en un cuádruple sentido, correspondientemente a las cuatro clases de categorías (otra vez la tabla de juicios es el punto de partida); los cuatro aspectos considerados son el aspecto cuantitativo, el cualitativo, el relacional y el modal. A tenor de ello la razón postula, en aras siempre de la unidad: 1) una absoluta perfección en la suma y composición del conjunto de todos los fenómenos; 2) una absoluta perfección en la división y descomposición del conjunto dado; 3) una absoluta perfección en el origen existencial de un fenómeno en general; 4) una absoluta perfección en la dependencia existencial de lo mudable en el fenómeno.

Las dos primeras ideas cosmológicas son de naturaleza matemática; las dos últimas de naturaleza dinámica. Por desconocer el carácter puramente trascendental de la razón, la antigua metafísica convirtió las ideas trascendentales de la razón en conceptos de objetos trascendentes. De ahí se originaron las cuatro antinomias cuyas respectivas tesis y antítesis tuvieron más o menos los enunciados siguientes (B 448s):

1.ª antinomia (consideración cuantitativa del mundo). *Tesis*: El mundo tiene un comienzo en el tiempo y se contrae a un espacio

limitado. *Antítesis*: El mundo no tiene comienzo ni límites en el espacio, sino que es infinito, tanto en el tiempo como en el espacio

2.ª antinomia (consideración cualitativa del mundo). *Tesis*: Toda sustancia compuesta en el mundo consta de partes simples y cuanto existe en general es o simple o compuesto de partes simples. *Antítesis*: Ninguna cosa compuesta en el mundo consta de partes simples y no existe en general nada simple en él.

3.ª antinomia (consideración relacional del mundo). *Tesis*: La causalidad, según las leyes de la naturaleza, no es la única de la que puedan deducirse los fenómenos del mundo en su totalidad. Se impone como necesaria otra causalidad libre para explicarlos. *Antítesis*: No hay libertad; todo en el mundo acaece puramente según leyes físicas.

4.ª antinomia (consideración modal del mundo). *Tesis*: Al mundo pertenece, como parte o como causa de él, un ser absolutamente necesario. *Antítesis*: No existe ningún ser absolutamente necesario, ni en el mundo ni fuera del mundo, como causa suya.

Solución de la 1.ª y de la 2.ª antinomia. Las antinomias plantean problemas que equivalen casi a la totalidad de la filosofía. Se ha escrito copiosamente sobre ellas. Son especialmente notables las críticas de Bolzano y H. Leisegang (*Denkformen* [Formas del pensar], 1928) contra las antinomias kantianas, sobre todo en el aspecto matemático. Nos ceñimos a señalar aquí la solución propuesta por Kant mismo a sus antinomias. Aplica una vez más el método trascendental, y nos da en ello un espécimen de la fecundidad del idealismo trascendental (B 519s).

¿Mundo finito o infinito? Advirtamos, ante todo, que se trata únicamente del problema de la extensión, en el espacio y en el tiempo, del problema del mundo corporal, que el propio Kant denomina matemático. Queda aparte la cuestión, involucrada a menudo en el problema de la infinitud del mundo, de si el mundo tiene una existencia condicionada, de si tiene causa o, por el contrario, existe absolutamente y no está condicionado por nada; esta

cuestión «dinámica» es abordada por Kant, como algo distinto, dentro de la 4.ª antinomia. La solución de la primera y segunda antinomia, las cuales podemos simplemente formular en términos de finitud o infinitud del mundo espacio-temporal hacia fuera (totalidad) y hacia dentro (divisibilidad), es lograda por Kant mediante la declaración de que, en ambas, tanto la tesis como la antítesis son falsas. ¿Por qué? Quien afirma que hay un mundo infinito en el espacio y en el tiempo hacia fuera o hacia dentro, afirma algo que todavía no ha visto, pues tal visión resulta imposible. Quien, por otra parte, afirma que hay un mundo finito hacia dentro o hacia fuera, o sea que tiene límites, afirma también algo imposible, puesto que el espacio y el tiempo no pueden limitarse; hará falta para ello otro espacio y otro tiempo con que limitarlos. El fallo capital que cometen la tesis y la antítesis de la primera antinomia está en querer pensar el mundo como un todo, como un objeto dado en la intuición. El mundo como un todo es más un proceso que un hecho, más una tarea que un dato.

Mundo indefinido. «El mundo sensible no tiene ninguna magnitud absoluta, sino que el *regressus* empírico […] tiene su ley, a saber, avanzar de un miembro cualquiera de la serie, como de un condicionado hacia otro más lejano, ya sea por la propia experiencia, ya llevando por guía el hilo de la historia o la cadena de los efectos y sus causas, sin cerrar nunca la puerta a un ensanchamiento del posible uso empírico de su entendimiento, que es justamente el propio y exclusivo asunto de la razón con sus principios» (B 549s). El mundo no se nos da, pues, *antes* del *regressus* de nuestro entender, en una suerte de intuición colectiva y única, sino *en* ese *regressus* (B 551); se nos va suministrando en el decurso de nuestro investigar. No tenemos un concepto del mundo como de un objeto acabado; nuestro entender y saber de él será siempre perfectible.

El mundo espacio-temporal, mirado hacia fuera y hacia dentro (en su totalidad y en su divisibilidad), no es ni un objeto infinito ni un objeto finito, sino un *indefinido*; en otras palabras, es tan sólo una idea, un principio heurístico. Con ello, Kant corrobora su afirmación de que el mundo, como un todo, no es un objeto intuible, y sale al paso a las mal planteadas preguntas cotidianas de si el mundo tendrá límites y qué habrá

más allá de sus fronteras, o si es ilimitado, y cómo hay que representarse lo que había antes que el mundo existiese, o si la materia es divisible *in infinitum*, ya que permanece siempre extensa, o si no lo es. Todas estas preguntas adolecen, dice Kant, de falsos presupuestos, pues transportan ideas que tienen valor y sentido dentro del mundo de la experiencia sensible intuitiva a regiones no intuibles. Lo que se impone es volver sobre nuestros pasos y tomar otra vía, otro método.

¿Es el mundo, no obstante, objetivo? El mundo, como un todo, es una idea, dice Kant. Bien, pero preguntaríamos a Kant, ¿no podremos conocer de ese mundo al menos lo suficiente para distinguirlo y definirlo en sus rasgos esenciales frente a otro ser? Nos quedará siempre, es cierto, una tarea infinita, jamás cumplida exhaustivamente, en el conocimiento del universo; pero ese conocimiento exhaustivo tampoco lo tenemos de los objetos particulares de dentro de ese mundo. Y, no obstante, los designamos como objetos dominados en algún grado por nuestro conocimiento.

Solución de la 3.ª antinomia. La 3.ª antinomia se refiere al conflicto de la necesidad y libertad en el mundo. Su solución la buscará también Kant en el carácter trascendental del entendimiento. Aparece de nuevo la «idea» como noción salvadora (B 560s). Kant considera primero la necesidad universal dentro del mundo de los fenómenos determinado por la categoría de causa. Esta necesidad es intangible (B 564).

Naturaleza y necesidad. Es una ley general, y ley que fundamenta toda la experiencia, «que todo lo que acontece tiene que tener una causa y, por consiguiente, también la causalidad de esa causa, que a su vez es algo que acontece, requiere otra causa y, en virtud de esto, todo el campo de la experiencia, hasta dondequiera que se extiendan sus límites, se transforma en un [unitario] concepto de simple naturaleza» (B 561).

Todas las acciones del hombre, en cuanto ser de este mundo fenoménico espacio-temporal, como fenómenos, «están totalmente en conexión con los otros fenómenos, según las leyes constantes de la naturaleza, se derivan de aquéllas como de sus condiciones, y constituyen, por tanto, con ellos otros tantos eslabones de la única serie del orden natural» (B 567). Kant, en

fuerza de su teoría de las categorías, *no ha podido* ver la libertad en la naturaleza. Su concepto de naturaleza es la pieza prefabricada *per definitionem*.

El fondo de premisas históricas de ello hay que ponerlo en la mentalidad mecanicista de la Edad Moderna, en el encadenamiento causal de Spinoza y en una absolutización de Newton. Que ello pudo ser de otra manera lo muestra el hecho de que Hume miró las leyes físicas con un halo de verosimilitud e inseguridad, que dejaba un portillo abierto a la espontaneidad y a cierta libertad, al menos analógica, incluso dentro de los fenómenos naturales. El llamado «carácter empírico» del hombre está, por tanto, determinado causalmente. Se admite hoy que hay estratos de ser, cada uno de los cuales tiene sus leyes propias, y no pueden ser medidos con el mismo rasero, v. g. el del determinismo físico (*cf. infra*, pág. 509, N. Hartmann). Pero vino Kant y acuñó en su filosofía un concepto de naturaleza que se impuso durante casi dos siglos aun entre los hombres de ciencia, y se sostuvo por éstos con tanta firmeza, que pudo aparecer como un hecho experimentalmente demostrado lo que en realidad fue una concepción filosófica.

Hombre y libertad. Pero Kant no es sólo un teórico de las ciencias empíricas, es también un moralista, y lo es en primera línea. Nunca resulta ello tan claro como en la solución de la 3.ª antinomia. La libertad moral ha de salvarse en toda circunstancia, y tenemos la inequívoca impresión, al leer a Kant, de que han sido motivos éticos los que han movido su pluma y su cerebro al delinear esta nueva fundamentación de la metafísica dentro del marco de la *Crítica de la razón pura*.

Todo el aparato trascendental de este capítulo tiene por único objetivo hacer ver que «la naturaleza no contradice, al menos, a una causalidad libre; esto era lo único que podíamos lograr, y esto es lo que única y exclusivamente nos interesaba» (B 586). Kant tiene que concebir, pues, la libertad de manera que no esté en pugna con la naturaleza. ¿Y cómo lo logra? Veamos su definición.

Por lo pronto, la libertad aquí vindicada es la libertad de la voluntad. Kant la define negativamente como independencia de la coacción ejercida

por los apetitos de la sensibilidad, y positivamente, como capacidad de «producir, independientemente de aquellas causas de la naturaleza, y aun contra su fuerza e influjo, algo que está determinado en el orden temporal según leyes empíricas; es decir, de comenzar con entera espontaneidad una serie nueva de hechos» (B 562, 581s). También denomina Kant a aquella facultad carácter inteligible (B 566s). Lo esencial para él, como se colige de lo citado, es la «espontaneidad», o sea la «facultad de comenzar por sí mismo a obrar, sin necesidad de presuponerse la aplicación de otra causa» (B 561).

Tenemos así un principio causal de nuestro obrar que queda al margen de la serie causal y del determinismo de la naturaleza (B 565, 580). Con su carácter inteligible la razón se encumbra por encima de los límites de una experiencia posible (B 563); tropezamos con una «causa inteligible»; nos movemos en un reino de lo «noumenal», de las llamadas «cosas en sí» (B 566s).

Conciliación. Con esto Kant cree poder resolver la 3.ª antinomia. Razona así: ambas proposiciones son verdaderas; tan sólo hay que tener cuidado de referir la tesis (libertad) al mundo inteligible y la antítesis (necesidad) al mundo de los fenómenos. Así se esquivan mutuamente, sin interferirse ni anularse, y ambas pueden subsistir. Kant tiene seguramente conciencia de lo «extraordinariamente sutil y oscuro» que resulta el que un mismo acontecimiento pueda ser considerado, a la par, como causalmente necesario en el mundo espacio-temporal (determinado por las causas antecedentes en el mundo del fenómeno) y como libre (espontáneo, como un comienzo desde cero en razón de su carácter inteligible).

A pesar de que tal causa inteligible, dotada de libertad, no puede demostrarse ni como real ni siquiera como posible, pues todo pensar lógico está contraído a los límites de la experiencia sensible, y una causa inteligible no puede ser pensada dentro del orden de las leyes de la experiencia (B 586), y a pesar de que no tenemos, según esto, más que un concepto general de ese carácter inteligible (B 569), Kant acepta, no obstante, dicho fundamento y apoyo de la libertad. ¿Por qué?

Motivos de Kant. Es la ética la que lo fuerza a ello, más concretamente el deber, que se nos hace patente en el imperativo categórico.

«El deber expresa un género de necesidad y de vinculación a principios, que no se da en todo el ámbito de la naturaleza» (B 575). La necesidad del deber no es la necesidad de la determinación causal; «no sigue el orden de las cosas tal como se presentan en el fenómeno, sino que la razón se constituye a sí misma, con plena espontaneidad, un orden propio según ideas a las cuales acomoda ella las condiciones empíricas». «Debo, luego puedo», se dice breve y lacónicamente en la *Crítica de la razón práctica*. Es, pues, en el deber moral donde Kant encuentra apoyo para justificar el carácter inteligible y la causalidad libre de éste: «A las veces descubrimos, o creemos al menos descubrir, que las ideas de la razón efectivamente han probado su causalidad respecto de las acciones del hombre en cuanto hechos del mundo fenoménico, y que por tanto han tenido lugar, no por causas empíricas, sino porque fueron determinadas por motivos emanados de la razón» (B 578).

Si tenemos bien presente que todo lo que tiene conexión con la razón es idea (en el sentido kantiano) o pertenece al orden trascendental, comprenderemos cómo ha llegado Kant a creer que con su filosofía trascendental ha resuelto el problema de la necesidad y de la libertad, de la naturaleza y del hombre, de la facticidad y la moralidad, del ser y del deber.

Responsabilidad. Tiene también la persuasión de haber despejado, por este medio, el problema, igualmente importante para la ética y para la jurisprudencia, de la atribución moral de los actos. Las acciones de un hombre, una mentira por ejemplo, pueden someterse a dos series paralelas de consideraciones para su justa apreciación: en un plano, el carácter empírico, necesario; en otro, el carácter inteligible, libre. En el primer plano la mentira es un hecho totalmente determinado y necesario. Habría que indagar en cada caso la cadena de causas, v. g. la mala educación, las malas compañías, mal natural, conjunto de causas ocasionales; habría que investigar todo esto igual que se hace con una serie de causas determinantes en orden a un efecto natural dado. Sin embargo, el sujeto de tales acciones

es juzgado por nosotros, y eventualmente condenado, como si hubiera sido libre; «porque se presupone que se puede […] considerar la serie transcurrida de condiciones como no acaecida, y este hecho [la mentira] como totalmente incondicionado respecto del estado anterior, como si el sujeto hubiera inaugurado con ello por sí mismo una serie de consecuencias enteramente nueva. Este reproche se funda en una ley de la razón, según la cual se considera a ésta como una causa que podía y debía haber determinado la conducta del hombre de otra manera, haciendo caso omiso de todas las llamadas condiciones empíricas. No se mira la causalidad de la razón simplemente como una concurrencia [resultancia del complejo de motivos], sino como algo en sí mismo completo y suficiente. […] La acción es medida con arreglo a su carácter inteligible: el hombre, en el momento de mentir, es enteramente culpable» (B 583).

Dudosa libertad. Estas palabras dejan todavía en el aire toda la dificultad. Kant mismo se pregunta con toda crudeza: «Dado que podamos decir que la razón tiene su causalidad respecto del fenómeno, ¿podrá acaso denominarse libre su acción toda vez que, en el carácter empírico de ésta (el modo del sentido), está enteramente determinada y necesitada?» (B 579). Y se responde: «También está determinada en su carácter inteligible (el modo del pensamiento). Pero este último (modo del pensamiento, carácter inteligible) no lo conocemos». Más aún, no sólo no conocemos ese carácter inteligible que tiene que determinar a nuestro carácter empírico, sino que no tenemos influjo sobre él: «La causalidad de la razón, en su carácter inteligible, no surge o comienza en un tiempo determinado a producir un efecto» (*ibid.*). «Ella, la razón, está presente uniformemente en todas las acciones del hombre, en todas las circunstancias de tiempo, pero no está ella misma en el tiempo ni cae, por así decirlo, en una nueva situación en la que no estuviera antes; es determinante, no determinable respecto de dicha situación. Por eso no puede uno preguntarse: ¿por qué no se ha determinado la razón de otra manera?, sino solo: ¿por qué no ha determinado los fenómenos mediante su causalidad de otra manera? Pero a esto no hay respuesta ninguna posible. Pues recurrir, como explicación, a otro carácter inteligible implicaría otro nuevo carácter empírico» (B 584).

Ahora bien, nos preguntamos nosotros: ¿es esto libertad? ¿Si no hay detrás de ella más que una ficción, un «como si»? La interpretación que Vaihinger da de Kant traduce exactamente con un «como si» la libertad brindada por la solución de la 3.ª antinomia. Resuena siempre la misma cadencia: nos representamos así la cosa, nos parece así; en B 583 el «como si» aparece literalmente. ¿Y bastará un parecer «como si», para juzgar o ser juzgado un hombre? Esto es, en puridad, condenar a un hombre aun cuando no haya podido obrar de otra manera. El hombre real es el que vive y se mueve en el espacio y el tiempo, y ése, según Kant, no es libre. Tampoco puede nada para el carácter inteligible; éste consiste simplemente en la condición universal de la razón, y la consideración racional de la acción queda en un «como si».

Un tanto resignado, Kant escribe a renglón seguido: «La verdadera moralidad de la acción (mérito y culpa) nos queda por ello a nosotros, aun la de nuestro propio proceder, totalmente oculta. Nuestras imputaciones sólo pueden referirse al carácter empírico. Lo que allí hay que atribuir a la eficacia pura de la libertad, a la simple naturaleza, a los inculpables defectos del temperamento, o a su feliz disposición (*merito fortunae*), eso nadie puede sondearlo, ni por ello juzgar con plena justicia» (B 579). No olvidemos, sin embargo, que Kant admite siempre, a pesar de todo, la libertad como un hecho. Su interpretación de la libertad es lo que quizá falla.

Filosofía trascendental y filosofía de la trascendencia. Queda claro el fracaso del método trascendental en este punto, cuando deduce algo que al fin carece de significado, una libertad irreal. Otra cosa sería si la idea (aquí libertad) fuera algo más que un «como si»; si en algún modo estuviera fundamentada en el mundo que Kant llama real, o también inversamente, si, como ocurre en Platón y en Aristóteles, ese mundo real participara de la idea y consiguientemente estuviera formado, o al menos informado, por la idea. Un atisbo de ello lo encontramos en Kant, cuando ocasionalmente nos asegura que las ideas no son ficciones (B 799), que la experiencia, bien que totalmente insuficiente, no es con todo ajena a ese mundo (B 367), y que podemos formarnos un concepto de las ideas de la razón en analogía con los

conceptos de la experiencia (B 594). Se puede muy bien separar experiencia sensible de pensar racional, pero no absolutamente. Kant lo ha advertido con claridad en los *Prolegómenos* (§ 57). Habla allí de una «conexión de lo conocido con algo totalmente desconocido», conexión cuyo concepto debería determinarse más (*Werke*, IV, 354). Kant no debería, pues, reducirse a afirmar la conexión, sino explicar cómo ha de entenderse en concreto la radicación de la idea de razón en el conocimiento empírico, si no quiere encallar en un dualismo superfluo. No podemos aplicar a ciegas, ya ésta, ya aquella idea. Nuestro método experimental, aun guiado por enfoques unitarios de la razón, tiene que ser más bien determinado por la índole de la cosa misma observada. Los conceptos del entendimiento siguen también un determinado esquematismo. En una palabra, la idea kantiana ha de moderar su trascendentalidad subjetiva situándose en una relación positiva con la realidad. En el mismo párrafo de los *Prolegómenos* Kant dice que los fenómenos «presuponen siempre una cosa en sí y la notifican, ya pueda o no el hombre conocerla más de cerca» (*Werke*, IV, 355). Este notificar se ha de exigir también para la relación entre lo que conocemos en la experiencia y lo que posiblemente no podemos conocer «teóricamente» en las ideas de la razón, sino sólo considerar, «como si». Este problema nunca lo ha resuelto Kant. Y de ahí el peligro, en él, de quedar incomunicados, sin remedio, naturaleza y hombre, ser y deber.

Solución de la 4.ª antinomia. En la 4.ª antinomia nos encontramos con otro problema dinámico, el problema dinámico por excelencia. La antigua metafísica admitió siempre que toda existencia mundana es un ser dependiente que presupone un primer ser caracterizado con diversos nombres, idea del bien en sí, primer motor, *actus purus; primera ἐνέργεια, ens a se, ens realissimum, perfectissimum*. El empirismo rechazó de plano tal ilación regresiva, encerrándose conscientemente en los límites de los fenómenos.

Totalidad de las condiciones. Kant aborda el viejo problema bajo el epígrafe: «Absoluta totalidad de dependencia en el existir de lo mudable en el fenómeno» (formulación de la 4.ª idea cosmológica, B 443). A pesar de

su empirismo, no renuncia Kant a este planteamiento que trasciende la experiencia. «La idea de esta totalidad de dependencia se halla en todo caso en la razón, prescindiendo de la posibilidad o imposibilidad de prender a dicha idea conceptos adecuadamente empíricos» (B 444; ver de nuevo el luminoso § 57 de los *Prolegómenos*). Da por bueno, pues, el razonamiento fundamental de la antigua metafísica de que «siendo todo mudable en el ámbito de los fenómenos, y siendo consiguientemente condicionada toda existencia, no se da en toda la serie de la existencia dependiente ningún miembro incondicionado cuya existencia sea absolutamente necesaria» (B 587). Pero ¿qué clase de incondicionado es este del que aquí se trata? O, lo que es lo mismo, ¿qué suerte de *regressus* ilativo es ese que emprendemos en busca de las condiciones de lo condicionado? Ambos conceptos son sometidos a crítica por Kant. El resultado es siempre el que proyecta aquella ecuación básica en todo el sistema: conocer = intuición + pensamiento.

Regressus matemático in indefinitum. Estamos fundamentalmente contraídos en nuestro conocer a un mundo empírico, sensiblemente intuible. «El mundo sensible no contiene sino fenómenos, simples representaciones, siempre sensiblemente condicionadas, y dado que jamás son objetos nuestros las cosas en sí, no hay que extrañarse de que no estemos nunca autorizados para saltar de un término, cualquiera que sea, de la serie empírica, afuera del conjunto de lo sensible […] para buscar fuera de ellos la causa de su ser» (B 591). Con otras palabras: sólo podemos seguir el hilo de las condiciones dentro del mundo de los fenómenos, y aquí es donde se da, como ya se dijo, el *regressus* indefinido. Abandonar este hilo de las condiciones empíricas y «perderse en fundamentos explicativos trascendentes e incapaces de una demostración *in concreto*» (B 590) va contra la naturaleza del conocer y consiguientemente carece de sentido. El principio de causalidad puede ser aplicado solamente *dentro* del mundo mismo, no *al* mundo tomado como un todo. El que hace esto último ignora los límites del conocer. Evidentemente, Kant se mueve en el terreno del empirismo y habla su lenguaje, resucitando el prejuicio, ya por nosotros

refutado, de que hablar de un fundamento del mundo como un todo es perder todo contacto con el mundo del fenómeno (*cf. supra*, págs. 164s).

Lo absolutamente incondicionado. Pero Kant no se mueve únicamente en el plano del empirismo. No puede desprenderse de su espíritu el concepto de un ser absolutamente incondicionado como totalidad de todas las condiciones, que utilizó el racionalismo para iluminar filosóficamente el problema de Dios. «La razón exige un incondicionado» (B 592). Y precisamente un incondicionado extramundano. A él apunta ahora Kant. ¿Qué es lo que le empuja a ello? Un pasaje por demás interesante y revelador, titulado «Interés de la razón en las antinomias» (B 490s), nos hace ver que es de nuevo la razón práctica, como ya antes en el tema de la libertad (3.ª antinomia), lo que determina a Kant a afirmarse en el absolutamente incondicionado. Un descarnado empirismo quitaría fuerza e influjo a la religión y la moral. Si no existe un ser primero distinto del mundo, si el mundo existe sin un comienzo y por tanto sin Creador, si nuestra voluntad no es libre y el alma participa de la misma divisibilidad y corruptibilidad que la materia, pierden todo su valor las ideas y principios morales (B 496).

Es enteramente cierto que Kant ha querido expresamente dejar expedito el camino para aquellas construcciones morales mayestáticas. Y por ello recurre de nuevo a sus ideas de la razón. El absoluto es un principio regulativo. Aun teniendo todos los acontecimientos dentro del mundo mismo un *regressus* incancelable en su relativa dependencia, sin que puedan deducirse de un principio exterior a esta serie, ello no impide el que se pueda pensar toda la serie como fundada en algún ser inteligible, absolutamente necesario, razón última de la posibilidad de todos los fenómenos (B 588s). «La razón sigue su marcha en el uso empírico y sigue también su marcha propia en el uso trascendental» (B 591). Esto equivale a proyectar el incondicionado detrás y por encima del mundo sensible. Efectivamente, lo mismo que en la libertad inteligible, de que se ocupaba la 3.ª antinomia, el sujeto como cosa en sí pertenecía, no obstante, a la serie de condiciones, y sólo su libertad, como tal, era inteligible, así ahora «el ser necesario está totalmente fuera de la serie del mundo sensible (como *ens*

extramundanum) y tiene que ser pensado en un orden puramente inteligible» (B 589).

Es, pues, sólo «pensado». Pero precisamente por ser tan sólo idea de la razón, una manera y un modo de considerar las cosas, no un objeto, en nada es contrario al ininterrumpido e ilimitado *regressus* empírico dentro de la serie de los fenómenos; no es un punto final de la serie. «Y esto es justamente lo único que nos cumplía hacer para resolver la aparente antinomia y lo que sólo por esta vía nos fue posible llevar a cabo» (B 592). El absoluto no queda, pues, «demostrado», como creía la antigua metafísica, ya que sólo hay pruebas dentro del mundo fenoménico. Pero tampoco se demuestra ni se puede demostrar la imposibilidad del absoluto, saltar afuera de la base fenoménica (B 590; *cf. Proleg.* § 57; *Werke*, IV, 352). Siempre se podrá uno representar el absoluto como idea.

Con esto Kant piensa haber dado solución a la antinomia: de las dos proposiciones contrarias, la antítesis es referida al mundo del fenómeno; la tesis, a las ideas de la razón. Las dos son verdaderas, pero tienen valor cada una en su esfera. Haber puesto esto en claro Kant lo considera como el resultado positivo y específico de la dialéctica de la razón pura.

¿Dios sólo idea? A nadie extrañará que se viera socavada la religión con el método filosófico-trascendental, se llamara ateo a Kant y se pusiera en el Índice la *Crítica de la razón pura*. Bastaba para ello la repulsa de los argumentos tradicionales para probar la existencia de Dios. De hecho, el ateísmo posterior, hasta el presente, ha creído siempre encontrar apoyo en Kant, que niega la trascendencia de Dios y reduce a Dios a una idea trascendental, lo que no es ciertamente una recomendación del éxito de Kant en su metafísica de Dios. Kant personalmente no fue ateo; él hubiera siempre argüido contra sus seguidores ateizantes: la idea de Dios, como postulado ético, es tan firme y cierta, que nada la afectan todas las conclusiones teoréticas. No necesita prueba alguna sacada de la razón teorética, la cual no la podrá dar, como tampoco la podrá dar contra la existencia de Dios, Dios es, pues, para Kant, una realidad, igual que lo es la libertad humana, según vimos. Lo que es problemático aquí, igual que allí, es la interpretación y el sentido de esta realidad.

¿Dualismo? Kant designa el mundo espacio-temporal de los fenómenos como la realidad. Frente a él está el mundo de las ideas de la razón, es decir, todo el *mundus intelligibilis* y en él Dios, es sólo un «ver como si», que en todo caso es dable al hombre intentar como hipótesis, puesto que no contradice a aquella otra realidad. Esto es lo que no puede convencernos en Kant. «La razón sigue su marcha en el uso empírico y sigue también su marcha propia en el uso trascendental». Esta marcha paralela constituye un dualismo bien difícil de admitir; difícil, porque un Dios que no está en positiva relación con el mundo, tan lejos está de ser Dios como lo está de ser una auténtica voluntad aquella libertad que no marcha al hilo de las cosas en el espacio y el tiempo, sino que se sostiene, por decirlo así, pendiente en el vacío.

Crítica de las pruebas de la existencia de Dios. Las pruebas de la existencia de Dios enlazan con el problema de la 4.ª antinomia, el incondicionado, de la metafísica tradicional. Kant aborda su crítica considerando detenidamente sus argumentos (B 611s). Reduce éstos a tres: el físico-teológico (argumento teleológico), el cosmológico y el ontológico.

El primero parte de una experiencia determinada, a saber, de la observación de la finalidad y el orden en el ser; se pregunta luego por la causa de este orden y asciende finalmente, apoyándose en el principio de causalidad, hasta una suprema causa. El segundo hace lo mismo, aunque poniendo sólo como base la experiencia de la existencia en general y afirmando que la existencia mundana, como tal, necesita de una causa. El tercero no parte de la experiencia, sino que arguye sólo a base de conceptos. «Voy a demostrar —dice Kant— que la razón nada puede establecer, ni por una vía (empírica) ni por la otra, y que inútilmente bate sus alas para remontarse, con sólo la fuerza de su especulación, sobre el mundo de los sentidos» (B 619).

Al descender en particular a la discusión del tema, Kant trata los argumentos en el orden inverso al apuntado. Su plan es, en efecto, mostrar primero la imposibilidad del argumento ontológico, y luego hacer ver que el cosmológico viene a desembocar en el ontológico y el físico-teológico a su

vez en el cosmológico, con lo que los dos últimos caerán igualmente por tierra.

Argumento ontológico. El argumento ontológico fue propuesto por san Anselmo, por Descartes y por Leibniz, e inmediatamente antes de Kant, por Wolff, Mendelssohn y otros filósofos de la Ilustración. Concluye siempre en la existencia de Dios por vía analítica, deduciendo del concepto de la esencia de Dios su existencia, como algo necesariamente perteneciente a ella. Si Dios es el más perfecto y el más real de todos los seres (*ens perfectissimum, realissimum*), no puede faltarle la existencia; admitir que le faltara sería una contradicción, de forma que la existencia, y la existencia necesaria, se sigue de la esencia de Dios.

Kant objeta que «el concepto de un ser absolutamente perfecto es un puro concepto de la razón, es decir, una simple idea, cuya objetiva realidad está muy lejos de ser probada por el solo hecho de que la razón necesite de esa idea» (B 620). Viene a decir: podemos representarnos con el pensamiento cuanto nos venga en gana; pero que sea también una realidad lo que nosotros pensamos, eso es otra cuestión. Si pensamos a Dios como el más perfecto y real de los seres, naturalmente hemos de pensarlo con existencia; pero si eso que pensamos lo pensamos legítimamente, es decir, si nuestro pensar responde a una realidad, eso hay que probarlo. Descartes dijo a esto: si pensamos monte, podemos pensar también naturalmente valle, pero de este pensar nuestro no se sigue que exista realmente monte ni valle. En el lenguaje de Kant: «Ser no es un predicado real, es decir, un concepto de algo que pueda convenir al concepto de una cosa». Pensamos conceptualmente de lo posible exactamente igual que de lo efectivamente real. Cien escudos posibles, en cuanto a su quididad, no son, pensados, ni más ni menos que cien escudos reales (B 626s). La realidad efectiva ha de ser puesta determinadamente mediante una operación peculiar de nuestro juicio. De ahí que el argumento ontológico nada diga sobre la realidad, moviéndose como se mueve escuetamente en la esfera del concepto, y no siendo en definitiva más que una explicación nocional.

Argumento cosmológico. El argumento cosmológico (B 631s) mantiene también la conexión entre la existencia necesaria y el ser realísimo, pero no deduce del ser realísimo la existencia necesaria, sino que del ser necesario deduce el ser realísimo y perfectísimo. Su razonamiento es el siguiente: si existe algo, debe existir también un ser absolutamente necesario, pero existo por lo menos yo, luego existe un ser necesario (B 632s). Este raciocinio, dice Kant, parte de la experiencia, o procede al menos como si se apoyara en la experiencia; pero en realidad se engaña a sí mismo, ya que tras un pequeño rodeo entra de nuevo en el viejo cauce del argumento ontológico, es decir, del puro análisis conceptual. Sólo así, mediante esta estratagema, alcanza el argumento su resultado. Veamos cómo.

Kant objeta al argumento cosmológico que no llega más que a un ser necesario. No es falso en sí mismo, pero no es suficiente, puesto que no demuestra a Dios, sino solamente a un ser necesario. Pero no todo lo que es un ser necesario es ya necesariamente Dios, es decir, un ser perfectísimo y realísimo. Todo ser perfectísimo y realísimo es también necesario, pero ¿quién puede asegurar que todo ser necesario es también realísimo y perfecto? Esto es precisamente lo que afirmaba el argumento ontológico, al identificar: perfecto = realísimo = necesario. Si del ser necesario encontrado declaramos, dando un paso adelante, que no puede ser más que Dios, porque sólo el concepto de Dios puede llenar esa necesidad, nos encontramos reincidiendo en el argumento ontológico que hace del ser perfectísimo un ser necesario, lo que quiere decir que no es ya la experiencia, sino un concepto, el concepto de Dios del argumento ontológico, el que nos dice que aquel ser necesario encontrado es Dios.

Kant denuncia expresamente esta *ignoratio elenchi* implicada en el argumento cosmológico, que, pretendiendo ser una vía nueva, nos conduce de nuevo a la senda antigua y nos deja en la oscuridad.

Apunta luego estas instancias particulares: 1) El principio de causalidad es aplicado aquí más allá de los fenómenos (trascendentemente), cuando sólo tiene sentido dentro del mundo del fenómeno (trascendentalmente). 2) Dado que el *regressus* en la serie progresiva de condiciones y causas nunca se cierra dentro del mundo de los fenómenos, no puede concluirse,

mediante dicho *regressus*, a un primer incondicionado, como una realidad más allá de la experiencia, pues tal incondicionado puede, a lo más, ser pensado como una «idea». 3) Se da aquí como perfección del concepto aquello que en realidad es incomprehensible, como lo es el supuesto término final de un *regressus*, que no puede retroceder hasta el infinito; pues tendríamos que admitir allí un ser carente de fundamento.

Con ello, y principalmente con la reducción al argumento ontológico, Kant da por refutado el razonamiento cosmológico.

Argumento teleológico. Del argumento físico-teológico (B 648s), llamado generalmente teleológico, dice Kant: «Este argumento merece siempre ser citado con respeto. Es el más antiguo, el más claro y el más acomodado a la común razón de los hombres» (B 651). Sin embargo, tampoco satisface. Por de pronto no lleva a un ordenador omnisciente, sino a un ordenador muy sabio, pues el mundo no agota todas las posibilidades y contiene por otro lado mucho desorden. Tampoco lleva a un creador del mundo, sino lo más a un artífice del mundo, ya que sólo toma en consideración la ordenación de la materia, no su creación. Para demostrar a un Dios creador, habría de desembocar de nuevo en el razonamiento cosmológico, que ha quedado ya rechazado. Y si la prueba de la finalidad lleva no sólo a un gran espíritu, sino a un ser justo y bueno, la teleología física deberá ser completada con una teleología ética. Sólo así se llegará a una teología, como lo explica Kant en la *Crítica del juicio* (§ 86 *Werke,* V, 444; *cf*. allí también págs. 459s: De la utilidad del argumento moral, así como nota general a la teleología, págs. 475s).

Anticrítica de la crítica de Kant. Habrá que conceder a Kant que el argumento teleológico, para llegar a un Dios creador, ha de presuponer la pieza base del argumento cosmológico. Pero aun entonces se llega a un ordenador del mundo muy sabio, pero no omnisciente, justo y bueno. A esta duda anticipa ya Leibniz su respuesta con su teoría del mal en el mundo. El *ens perfectissimum* de la antigua metafísica presupone un concepto más amplio del ser que Kant. Aquélla concebía un ser que comprende también el mundo moral, puesto que abarca absolutamente todo el ser, real e ideal; más

aún, en rigor fue el ser ideal el punto de partida (*cf*. vol. I, pág. 113). La misma prueba aristotélica del movimiento presuponía este ser, pues es el sumo bien quien mueve el mundo (*cf*. vol. I, pág. 239). Leibniz también supo esto. Kant es el que se queda muy corto en su concepto de ser; al criticar el argumento teleológico, detenía su mirada en el ser espacio-temporal al modo del empirismo.

Todo el interés, pues, se centra en los argumentos cosmológico y ontológico, pues Kant cree que aquél se apoya en éste. El tema es de lo más revelador para penetrar en la mentalidad de Kant en su conjunto.

Tergiversación del argumento ontológico. Es singularmente revelador su enjuiciamiento del argumento ontológico. Kant lo mira con los ojos de su tiempo, no a la luz de su significado histórico-genético. Desde que el empirismo provocó la escisión entre ser y pensar, los conceptos no son más que representaciones, no sabemos ya lo que hay detrás de ellos. Siguen su propio camino y es posible que, con ellos, el hombre no haga más que monologar consigo mismo. En todo caso pueden llegar a ser simples cosas de la mente. Por eso la existencia real fue el gran problema para Locke y aún más para Hume. En la filosofía escolar se hablaba también, en tiempos de Kant, tan sólo de un «concepto» de Dios. En ese contexto histórico Kant recrimina al argumento ontológico por deducir del «concepto» de Dios la existencia de Dios.

Pero el argumento clásico, desde san Anselmo hasta Leibniz, no deducía la existencia de Dios de un «concepto» o de una «representación» de Dios, sino que Dios era «fundamento» o «razón», la idea en sentido platónico, el ser, ὄντως ὄν; lo que es como ὑπόθεσις suya; lo perfecto, lo que se presupone para poderse pensar lo imperfecto; la totalidad de todas las posibilidades de las que deriva el ente particular. Kant comprendió esta significación al emplear el término *omnitudo realitatis*, bien que su herencia empirista le vedó el explotarla. Usando la terminología ontológica de Heidegger, este ser es lo que se des-vela. Y como el ser precede al ente, así también precede la idea des-veladora del ser a todo otro obrar espiritual. Está ya allí siempre a punto, anticipadora, sin aguardar a recortarse artificialmente en concepto; más aún, el espíritu mismo es esta idea, él es

«en algún modo, todas las cosas», en expresión de Aristóteles; y más claramente en Plotino, en el que el espíritu es el ser y los entes (τὰ ὄντα) como *omnitudo realitatis*. Esto constituye el fundamento del axioma medieval *omne ens est verum*, que invierte luego Descartes, y con razón, asentando que todo lo que es verdadero es real. Al contrario, en Kant, Dios es sólo un concepto. Nótese que ya en Wolff la idea de esencia es mero «concepto», no la realidad que todavía era en Descartes; de forma que tiene razón Kant, frente a Wolff.

Tocamos aquí palpablemente el influjo de la mentalidad empirista, idea igual a pura representación. Se oculta a Kant, y no podía ser menos, lo que histórica y doctrinalmente fue el genuino argumento ontológico.

El argumento ontológico está más cerca del intento del ideal trascendental perseguido por Kant de lo que éste pudiera sospechar, sin la debilidad y el riesgo de este ideal de quedar en un ennoblecido empirismo. Kant no tuvo conocimiento directo y crítico de los nexos histórico-doctrinales de tal argumento con base en las fuentes.

Tergiversación del argumento cosmológico. Y con esto queda también despejada la objeción, lanzada por Kant contra el argumento cosmológico, de ser nulo por tender hacia la misma vía demostrativa del argumento ontológico, deduciendo en definitiva a partir de puros conceptos. Kant entiende tan torcidamente la necesidad de que se habla en el argumento cosmológico como la idea de Dios del argumento ontológico. No es una necesidad como los juicios analíticos. El ser necesario del argumento es en realidad el ser realísimo del ser contingente en su referencia al ser necesario, el nervio de la prueba lo constituye la idea de participación. El argumento aristotélico del movimiento y de la causalidad tiene su raíz y su sentido histórico en la filosofía platónica y no es en realidad sino una variación de la vía dialéctica de Platón hacia Dios (*cf*. vol. I, pág. 237). Pero participación es siempre participación del ser en cuanto ser: de la idea del bien en sí según Platón; del *actus purus*, según Aristóteles. Tal idea y tal *actus purus* encierran en sí *eo ipso* la *omnitudo realitatis*, y no es necesario ningún ardid para introducir el ser realísimo, dando un giro subrepticio al argumento ontológico.

Desde este fondo doctrinal comprendemos bien que Leibniz, para dar explicación del acontecer en el mismo mundo espacio-temporal, aun aceptando las «causas» mecánicas de la nueva filosofía, recurriera además a «razones» suficientes de orden formal, y viera contenida en la *ratio* omnisuficiente la posibilidad genérica de todo ser particular, que emanaría de aquella *ratio* suprema como el accidente de la sustancia. Sólo así, según Leibniz, viene el ente al ser. Lo que trasciende al ser es la razón suficiente del ser. Ésta le confiere, en la mentalidad ideal-realista de Leibniz, el *quid sit* definicional y el *an sit* fáctico (*cf. supra*, págs. 96s). Y por ello este mundo es contingente para nosotros los hombres, aun cuando Dios, el *Dieu qui suffit*, sea la suma de toda posibilidad y realidad, y de Él derive *per analysim* el mundo.

En el contexto que nos ocupa, Kant apunta que Leibniz caracterizó el argumento cosmológico como la prueba *ex contingentia mundi*. Kant podía haber rastreado, a través de Leibniz, el verdadero significado que se dio al absolutamente necesario en las pruebas tradicionales de la existencia de Dios. Los influjos del empirismo, con su nuevo concepto de realidad, fueron, sin embargo, demasiado fuertes en Kant y le nublaron una penetración más honda en la concepción ideal-realista, la que tuvo aun Leibniz y la que subyace a toda la demostración de la existencia de Dios de la antigua metafísica.

Presupuestos empíricos de Kant. Por lo que toca a las otras objeciones particulares de Kant contra el argumento cosmológico que hemos reseñado anteriormente (n.º 1 y 3, *supra*, pág. 234) no es difícil ver en ellos una monótona repetición de su punto de vista crítico, nuestra forzosa limitación al mundo de los fenómenos. Pero Kant no es un fenomenalista absoluto. A pesar de todas esas objeciones, Kant ha trascendido de hecho el mundo fenoménico. Conoce un absolutamente incondicionado, totalidad de todas las condiciones. Kant no es ateo. En su recapitulación, al final de toda la dialéctica trascendental nos dice expresamente: «Si, en orden a una teología trascendental, se pregunta, lo primero, si hay algo distinto del mundo que contenga en sí el fundamento del orden cósmico y de su trabazón interna según leyes generales, la respuesta es: sin duda alguna. El mundo es, en

efecto, una suma de fenómenos y tiene que darse algún fundamento trascendental de ella, es decir, penable vara el puro entendimiento» (B 725). Pero a renglón seguido añade: «Si se pregunta lo segundo, si este ser es una sustancia, de máxima realidad, necesaria, etcétera, respondo: tal pregunta no tiene significación, pues todas las categorías, con las que trato de formarme un concepto de tal objeto, no tienen otro uso que el empírico, y no tienen sentido alguno si no se aplican a objetos de una posible experiencia, es decir, al mundo sensible» (B 724).

El ser absoluto quedará, pues, en un mero pensar. Pero si no fuera así —y Kant sabe, como le enseñó Hume, que la teología natural se empeña en saltar «más allá» de la experiencia hacia una trascendencia vedada, porque no hay puente posible—, todo sería de otra manera. En realidad la antigua filosofía también tuvo ojos para la inmanencia del trascendente, como en la *parusía* de la idea, por ejemplo (*cf.* vol. I, págs. 509, 556s). Ya antes de Escoto, la antigua teoría de la analogía supo que Dios es el «totalmente otro»; que el «es» de nuestros juicios presupone una base común fundante del ser. Dios es distinto del mundo, pero no separado del mundo, enseña el Cusano. Es fundamentalmente, de alguna manera, alcanzable por nuestras categorías, especialmente la de sustancia y la de causa. No entramos en un mundo totalmente extraño, al que no podamos hacer de algún modo objeto de nuestro conocimiento: no es, ciertamente, un objeto como los demás objetos, y que no podemos aplicarle las categorías de sustancia y de causa como se le aplican a una piedra o a un arbusto no hace falta ni decirlo. Lo supo siempre la teología negativa. Pero lo que no puede admitir la teología natural es que nuestra idea de Dios sea sólo una fría, pero equívoca, creación poética y que el lenguaje religioso carezca de todo valor de enunciado real. No puede ser tal en sentido de la religión. Nuestro decir sobre Dios ha de quedar como fundado en la realidad y verificable. En el mismo Kant, el absoluto no queda totalmente en tinieblas. Si, para la metafísica clásica, Dios es algo dado, pero al mismo tiempo problema y tarea, no es más ni menos que lo exigido, pero no cumplido en la idea de Kant (*cf. supra*, págs. 228s).

Las bases de la teoría kantiana del conocimiento

Si nos representarnos sintéticamente las posiciones fundamentales de la crítica de Kant descubriremos en ella ciertos rasgos característicos que se manifiestan inconfundibles, por decirlo así, en un primer vistazo, pero que al quererlos mirar más en profundidad se nos tornan de nuevo problemáticos. Son estos rasgos el *subjetivismo*, el *fenomenalismo*, el *criticismo* y el *trascendentalismo*. Una palabra sobre cada uno de ellos.

Subjetivismo. Es la denominación que suele aplicarse en primer término a la teoría del conocimiento de Kant. Esta caracterización parece bastante clara. El subjetivismo radica en la inversión copernicana por la que nosotros prescribimos sus leyes a la naturaleza; no encontramos previamente los objetos: los ponemos. Con esto, la trascendencia queda desplazada por la inmanencia, y la ontología cobra un sentido enteramente nuevo. No se puede decir que el entendimiento puro de Kant, con sus formas *a priori*, como posición, o como operación, o como función, viene a ser un nuevo *intellectus agens* de la escolástica o de Averroes. Las diferencias son palmarias. El νοῦς aristotélico posee contenidos en algún modo configurados y recortados, si bien no conocidos definitiva y «adecuadamente» por nosotros, sin las ideas del *mundus intelligibilis*; el νοῦς kantiano los presupone, lo que evidentemente es influjo de Hume. A pesar de los esfuerzos de Kant por alejar de este subjetivismo trascendental, mediante el *a priori*, todo el subjetivismo psicologista de Hume, lastrado con el relativismo del hábito (*custom*), no obstante, su fundamentación subjetiva del conocimiento ha sido siempre objeto de ataques, y ello por varias razones.

Bases matemáticas de Kant. La primera pieza atacada es lo que constituye la base de todo su proceso demostrativo, a saber, el carácter sintético *a priori* de las verdades matemáticas, como, por ejemplo, 7 + 5 = 12, alegado por Kant como justificante de una productividad subjetiva de la

imaginación. Sobre ello Kant levanta todo el resto del edificio, como aparece claramente en los *Prolegómenos* (§ 5).

La mayor parte de los filósofos y matemáticos, como, por ejemplo, Leibniz, Hume, d'Alembert, Bolzano, Brentano, Hilbert, Couturat, Poincaré, Einstein, Geyser, Scholz, Russell, se pronuncian en favor del carácter analítico de los juicios matemáticos. En los círculos logísticos se acentúa, incluso hoy, la tendencia a no ver en las proposiciones corrientes de la geometría y la matemática clásicas más que postulados, que se establecen *per definitionem* y luego naturalmente dan lugar, en un análisis lógico interno, a enunciados necesarios, pero que nada dicen por sí solos sobre la realidad (*cf. supra*, pág. 203). ¿Cómo podrá Kant, al nivel de la «pura» intuición, probar la invariancia formal del espacio vacío y del tiempo vacío, recogidos por Newton? ¿Ha hecho otra cosa que absolutizar simplemente a Euclides y a Newton? ¿Es su intuición «pura» aún verdadera «intuición», o el principio de que la línea recta es la distancia más corta entre dos puntos no es más bien analítico que sintético?

Límites del hombre. Con esto último se corrobora también el segundo capítulo de objeciones formuladas contra el subjetivismo, a saber, si el espíritu humano no caerá en fatua presunción al creerse con poder para prescribir sus leyes a la naturaleza. Si el espacio y el tiempo contienen, al menos, cierta relatividad, ¿no serán también inseguras e insuficientes las demás formas del espíritu humano, y tendremos que ser cautos en afirmar que el ser sólo puede ser pensado así y no de otra manera?

«*Objeto*». Con esto enlaza el tercer capítulo de ataques al subjetivismo, el concepto que se ha formado del objeto. El objeto ha de ser algo que «está» enfrente (*ob-iectum*, *Gegen-stand*), no lo que meramente se representa «como puesto enfrente». El sentido primitivo de todo conocer es tocar, aprehender algo que no es el mismo conocer. Le compete necesariamente al conocer la llamada trascendencia gnoseológica. El conocer no es un monólogo del espíritu consigo mismo, sino un diálogo con lo que está enfrente.

Fenomenalismo. El segundo rasgo con que caracterizábamos la teoría del conocimiento de Kant era el fenomenalismo. La *Crítica de la razón pura* repite hasta la saciedad que «el conocer humano está limitado al campo de los fenómenos sensibles, que más allá de sus fronteras nada puede conocer ni con sus formas de intuición, ni con sus formas del pensar, ni con sus ideas de la razón. Lo que no es fenómeno, no es objeto de la experiencia. El entendimiento no puede sobrepasar los límites del sentido. Los principios son simples principios de exposición y explicación de los fenómenos» (B 303; *cf. Proleg*. § 30; *Werke*, IV, 312s).

La filosofía de Kant se convirtió así en una de las fuentes del fenomenalismo y el positivismo posteriores, prestando a todos armas contra la metafísica tradicional. Kant ha pasado a la historia como el demoledor de la metafísica.

Fenómeno. Sin embargo, el concepto de fenómeno no resulta muy claro en Kant. Al dilema entre la sensación y la espontaneidad de las formas ya se aludió antes (*cf. supra*, págs. 215s).

La dificultad crece si tenemos en cuenta que no sólo han de ser puestos en juego determinados tipos de formas de intuir o de pensar tomados en su generalidad, sino que tales formas han de actuarse en la individualidad concreta de cada caso; porque no conocemos espacio en general, sino un espacio determinado, ni causalidad en general, sino esta causalidad, y así por lo demás. De ello no da Kant explicación alguna, puesto que sus formas son siempre universales. ¿Dónde estriba, pues, la determinación individual y concreta? Si, por otra parte, se quiere salvar la espontaneidad del espíritu con su poder determinante apriórico, ¿qué falta hace ya una materia? Para eludir este dilema, el neokantismo, hijo del idealismo alemán, borrará la dualidad de materia y forma y profesará un panlogismo monístico. Para él no queda ya nada de un material lógicamente amorfo. Hay indicios de que el Kant de la última época se acercó a esta solución idealista, pues en el *Opus postumum* parece desechar aquel juego combinado de sensación, como afección determinante, y formas aprióricas, e intentar una construcción *a priori* de toda la experiencia a partir del entendimiento. El

hecho de que para Kant no sólo se dan los fenómenos, sino también los *noumena*, o «cosas en sí» (B 291s), aumenta aún la complejidad del concepto de fenómeno.

El *noumenon* o «cosa en sí» no es para Kant algo simplemente tolerado, sino un concepto inevitable (B 311). Su coexistencia con el fenómeno es tan natural y necesaria como la coexistencia de la materia con la forma. Por ello no se puede llamar a Kant fenomenalista absoluto. En dos casos se decide Kant inequívocamente por la admisión de determinadas cosas en sí.

Por un lado se dan cosas reales corpóreas. Contra el idealismo absoluto de Berkeley y contra su *esse est percipi* referido a los cuerpos, Kant sostiene, en la 2.ª edición de la *Crítica*, la proposición: «La conciencia simple, pero empíricamente determinada, de mi propio existir demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí» (B 274s). Es sabido que, en general, la 2.ª edición de la *Crítica* acentúa esta posición realista, por lo que Schopenhauer consideró a la 2.ª edición respecto de la 1.ª como una traición al idealismo. Es punto discutido; Vleeschauwer sostiene exactamente la tesis contraria.

Además de la existencia real de cuerpos, para Kant se dan las «cosas en sí» del mundo inteligible, los *noumena* absolutamente hablando, a los que pertenece en primera línea el «yo» inteligible. Las cosas corpóreas se nos dan a nosotros los hombres, por nuestra peculiar constitución psicosomática, en la intuición empírica; sólo en ella y no en su mismo ser, en su «en sí». De los objetos del mundo inteligible no poseemos ni siquiera esto; serían sólo aprehensibles tales objetos en una intuición intelectual, por ejemplo, la que tiene Dios; tal intuición intelectual nos está negada a nosotros los mortales, y sólo podemos pensar aquellos objetos, a modo de ensayo, como ideas. En ello estaría, según Kant, el error de Platón. Tuvo éste buen derecho y razón, asegura Kant, para distinguir el *mundus intelligibilis* del *mundus sensibilis*; y toda sana filosofía habrá de comenzar por comprobar que los cuerpos no son una realidad absoluta, sino sólo fenómenos. Pero no estuvo en lo justo Platón al asentar que el objeto propio del conocimiento intelectual es el *mundus intelligibilis*; tal objeto lo constituye, por el contrario, el *mundus sensibilis*.

De ahí resulta que el ser mismo, el «en sí» de los *noumena*, queda incognoscible para nosotros. Lo que está a nuestro alcance son escuetamente los fenómenos. Y, a tenor de esto, el *noumenon* es «simplemente un concepto límite, para poner coto a la pretensión del sentido; por tanto, tiene solamente uso negativo. Pero no es tampoco algo caprichosamente fingido, sino que está en función de limitación del sentido, sin poder, en ningún caso, poner algo positivo fuera del ámbito sensible» (B 311).

La contradicción. Pero, a pesar de todo, Kant sabe muchas cosas positivas sobre el *noumenon* y nos encontramos en ello con la cruz de los intérpretes, que siempre ha sido la «cosa en sí». Los conceptos del entendimiento son sólo aplicables a los fenómenos, pero Kant los predica también de las cosas en sí. Les atribuye realidad, causalidad, pluralidad. Afectan causalmente al sujeto. El «yo» inteligible, por otro lado, puede iniciar nuevas series causales dentro de los fenómenos. Se comprende perfectamente lo que dijo Jacobi, que sin la cosa en sí no se puede entrar en la filosofía de Kant, pero con la cosa en sí no se puede permanecer en ella. Tropezamos no sólo con una aporía del pensamiento de Kant, concretamente con los límites de su síntesis de racionalismo y empirismo, sino, en general, con los límites y aporías inherentes a todo fenomenalismo.

Criticismo y trascendentalismo. Queda claro, al mismo tiempo, en qué sentido y grado se puede aplicar a la filosofía de Kant la denominación de criticismo, considerado también siempre como rasgo característico de su teoría del conocimiento. La conclusión típica que arroja su método crítico es, como es sabido, la limitación al fenómeno. La *Crítica de la razón pura* pretende trazar los linderos del conocimiento, sobre todo frente a los inútiles conatos de la antigua metafísica, por irrumpir en una región imposible de franquear. La línea divisoria señala concretamente como infranqueable todo aquello de lo que no tenemos intuición, ni por tanto «representación», por no pertenecer al mundo del fenómeno. De ahí que podamos precisar el criticismo kantiano designándolo idealismo crítico, o mejor, idealismo trascendental, dado que las leyes trascendentales del

conocer son más importantes que los objetos trascendentales en sí, a los que tiene él por incognoscibles. A pesar de ello, Kant mismo traspasa las fronteras por él puestas. Habla de Dios, del alma, de la inmortalidad, de la libertad, y tiene conciencia de que con estas ideas está al otro lado del reino de la experiencia (B 377, 395 nota).

Más importante aún para la crítica del criticismo es saber que este criticismo descansa en un determinado principio, el de que el conocimiento es sólo posible sobre el fundamento de un «dato» de la experiencia sensible entendida de manera empirista. Hay otras maneras de entenderlo, tal la de Platón, con sus ideas, y la de Aristóteles con su νοῦς ποιητικός. También esto es crítica, pero con otro enfoque. Si los kantianos piensan que sólo quien filosofa con Kant filosofa críticamente, y todo lo demás lo descalifican como «precrítico», apellidándolo de hipóstasis de conceptos, realismo, pura inmediatez, etcétera, en realidad cabalgan sobre un prejuicio y, en vez de criticismo, el suyo es un dogmatismo. Kant dio ya un mal ejemplo en su contienda con Eberhard enfrentándose con la crítica del conocimiento de Leibniz, la de los *Nouveaux essais* aparecidos en 1765 (*Sobre un descubrimiento según el cual toda nueva crítica de la razón pura sería superflua después de otra hecha ya anteriormente*, 1790), y en la actitud, igualmente destemplada, contra J. G. Schlosser (*Sobre una ilustre voz, recientemente alzada en filosofía*, 1796), a quien él, igual que Jacobi y que Herder, quiso inculpar de exaltación de la filosofía del sentimiento. Debía haber advertido Kant que él, no menos que los otros, operaba sobre un punto de vista.

Kant y la metafísica. Puesto que todo lo dicho hasta aquí se perfila en el horizonte de la metafísica, y este concepto tiene acentos variados en Kant, trataremos de aclarar sus significados.

Concepto de metafísica en Kant. Para orientar esta exposición distinguiremos las diversas significaciones que ha ido dando Kant a dicho concepto.

a) *Concepto primero de metafísica*. Metafísica es primeramente para Kant lo mismo que lógica trascendental. Ya vimos (pág. 201) cómo, según él, el conocimiento metafísico debe contener puros juicios *a priori*. El significado atribuido a dicho conocimiento metafísico tiene su expresión concreta en la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento (A XII, XVII). En el prefacio a los *Fundamentos metafísicos de la ciencia natural*, se dice de la metafísica, coincidiendo con aquel significado, que es un saber puro de razón a base de simples conceptos, o bien filosofía pura. Y en la *Reflexión* 4360 (*Werke*, XVII, 519) Kant define: «Metaphysica est logica intellectus puri». Pero, como los conceptos puros del entendimiento no existen por razón de sí mismos, sino que tienen la función de levantar el edificio del conocimiento empírico, se revela un segundo sentido de metafísica, que es más amplio que el antes indicado.

b) *Metafísica en sentido más amplio*. Sería simplemente metafísica toda la crítica de la razón en cuanto que fundamenta el conocimiento de la experiencia. Se llama metafísica el sistema de la razón pura, todo el conocimiento filosófico basado en la razón pura organizado en un todo sistemático, es decir, filosofía trascendental (B 869).

c) *En sentido estricto*. Metafísica, ahora «en sentido propio», es el sistema de las ideas de la razón: mundo, alma, Dios; es decir, la metafísica especial de la filosofía escolástica y wolffiana. Pero Kant entiende esas ideas a la luz de su dialéctica trascendental. A ellas hay que añadir las ideas morales de la razón, es decir, los postulados, ante todo la libertad y el reino de los fines. Más aún, ese interés moral es el que da origen y sentido a todo el mundo de las ideas de la razón ya en la misma *Crítica de la razón pura*, según vimos antes.

En rigor, esta tercera significación de la metafísica cae debajo de la primera antes consignada; las ideas de la razón son una parte de la lógica trascendental. Pero en la denominación de auténtica

metafísica dada por Kant a este grupo de ideas, «metafísica en sentido propio», y en el calor con que trata esta temática, tomando partido por ella, hemos de reconocer un aliento de la vieja metafísica. Transfigurada y desfigurada, pero está allí, y está con todos sus elementos fundamentales: Dios, alma, inmortalidad, libertad, reino de valores y, sobre todo, el *mundus intelligibilis*, que ocupa constantemente el centro de la problemática.

Kant no ha podido olvidar el espíritu de la antigua metafísica. Ya a finales del siglo XIX F. Paulsen escribía: «En realidad, el *trans physicam* imprime su dirección a todo el pensamiento kantiano; el *mundus intelligibilis* es su meta». La ontología es sólo el umbral de la metafísica; lo suprasensible es su meta final, leemos en el prefacio al estudio sobre los progresos de la metafísica.

Es notable que, bajo el influjo del neokantismo y del positivismo, en Kant se haya visto exclusivamente al crítico del conocimiento, y no al metafísico.

Kant no cae fuera de la tradición metafísica occidental, sino que está dentro de ella, como una de sus relevantes figuras. No es el problema si hay o no hay una metafísica, sino cómo ha de ser esta metafísica. Kant quiere una metafísica nueva, la metafísica trascendental. Y con esto llegamos a una cuarta significación de la metafísica, la que Kant rechaza y combate.

d) «*Falsa*» *metafísica*. Metafísica es el uso intelectual trascendente de las ideas de Dios, mundo y alma; más exactamente, el pretendido abuso de tales ideas llevado a cabo por los «realistas», que hacen de las ideas de la razón, como Dios y alma, y de los conceptos puros del entendimiento, como sustancia y causalidad, «cosas subsistentes en sí, y convierten, por tanto, simples representaciones en cosas en sí mismas» (B 519). La antigua metafísica construyó con esta trascendencia un mundo que era, según Kant, todo ficción, una especie de transmundo desligado del mundo de la experiencia, del que nada se puede saber, pues todo conocimiento nuestro está contraído al mundo del fenómeno.

¿De dónde se ha forjado Kant su concepto de metafísica? Porque éste no responde precisamente al que da la historia, sino que es más bien una caricatura de la metafísica.

Es cierto que el no muy afortunado nombre de metafísica puede ejercer un influjo seductor y sugerir una vaga región de irrealidad transmundana. Y no es menos verdad que, de la metafísica enseñada en las escuelas inmediatamente anteriores a Kant se pudo decir que, seducida por conceptos mal fundados, establecidos racionalísticamente y como «hipostasiados», perfiló una especie de mundo «metafísico», aéreo, irreal, al que se miraba, con veneración, como un mundo de misterio recóndito y supraterreno. Acaso Kant se contagió algo de Swedenborg y de sus *Arcana caelestia*. Pudimos también señalar antes la desorbitada exposición de la metafísica con que Hume y los enciclopedistas franceses trataron de desacreditar a ésta, lo cual no dejó de producir su efecto.

En Hume se advierte otra fuente de transformación de la trascendencia, la expresión religiosa del «más allá» que se toma literalmente como suena, a falta de un sentido más profundo y verdadero del lenguaje religioso. Los teólogos, hablando efectivamente de modo sobradamente antropomórfico del más allá, sobre todo de la trascendencia de Dios, lo habían puesto tan por encima y tan lejos de todo ser a nosotros asequible, que el buen sentido de la gente hubo de decirse: si es tan completamente «otro», nada podemos saber y mejor es no cansarnos en investigarlo.

Pero sobre todo Kant parece haber sucumbido a la impresión causada en su espíritu por la separación temática, cada vez más acentuada en las escuelas, entre la primera filosofía u ontología, por un lado, y la metafísica especial (Dios y alma), por otro. Ya en 1598 Goclenius, en su metafísica, separaba la primera filosofía de la metafísica especial de Dios y de las almas, reservando para esta última el nombre de *scientia supernaturalis* o *transnaturalis*, o también *scientia divina*. En ello siguió el ejemplo del jesuita valenciano Benito Perera (Pererius) (*cf*. vol. I, pág. 672), que en su *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus* (Roma, 1562; Colonia, 1595, 1603, 1618) separó ya la filosofía primera, como ciencia de los trascendentales, de la metafísica, como teología natural. No halló ciertamente seguidores en su orden. Suárez, según vimos (*cf*.

vol. I, págs. 673s), continuó la tradición clásica en el concepto de metafísica. La innovación penetró en Alemania a partir de Goclenius. También Wolff, cuya obra fue tan difundida, siguió esta nueva dirección, si bien la ontología es en él algo peculiar, como lo es la psicología racional y la teología racional. De él pudo aprender Kant, que enseñó metafísica por el texto del discípulo de Wolff, A. Baumgarten.

En contacto con esta manera de ver las cosas debió surgir en Kant la impresión de que los objetos de la metafísica especial quedaban en el aire, sin el fundamento de la experiencia; pues todo este mundo de la experiencia quedaba ya trazado en sus aspectos generales en la ontología, y para la metafísica había que apoyarse en un nuevo principio, en conceptos sin base, vacíos, como dice Kant.

Concepto clásico de metafísica. Comoquiera que ello fuere, estas interpretaciones de Kant no alcanzan a la metafísica clásica de la Antigüedad y la Edad Media, si bien se pueden encontrar en ella multitud de expresiones que admitirían una interpretación a lo Hume o a lo Kant. Pero habría que entenderlas en el contexto en otros pasajes definitivos y esto no lo hicieron Hume y Kant, faltos de un estudio crítico de las fuentes y atentos sólo a impulsar el desarrollo de los temas y motivos que el tiempo les confió, en que se contienen no pocas deformaciones históricas.

Metafísica y experiencia. La metafísica clásica es siempre ciencia de la realidad, verdadera ontología. Lo dice ya la definición que de ella da Aristóteles, y se puede confirmar fácilmente siguiendo las secciones particulares de dicha disciplina. Para citar sólo el concepto de Dios, jamás está Dios separado del mundo por un abismo infranqueable, sino que está siempre «presente» en el mundo, como fundamento de él, ya se conciba este fundamento a manera de idea del bien en sí, ya a manera de motor inmóvil, o como *ens a se*; el mundo participa de él o posee una actualidad que reproduce analógicamente lo que aquél es en su pureza. Aun allí donde se subraya el ἐπέκεινα o el ὑπερούσιος, nunca se designa con ello una absoluta ausencia de conexión, sino sólo la distancia que media entre el modelo y la copia, entre la aseidad y la contingencia.

Y no es de otra manera en el caso mismo en que Aristóteles, en una ulterior definición de la metafísica, muchas veces mal entendida, designa a ésta como la ciencia de lo χωριστόν y de lo ἀκίνητον. Esto parecería corroborar precisamente lo que Kant objeta, que Dios es allí el «absolutamente otro». En realidad, ese ἀκίνητον es el coronamiento de la ciencia del ser en cuanto ser, y el χωριστόν tan sólo una más precisa caracterización del supremo principio distinto, sí, pero no separado del ser (*cf*. vol. I, pág. 147).

Inmanencia de la trascendencia. Se trata del problema de las modalidades del ser encadenadas entre sí. La antigua metafísica vio que hay un ser del ente que es más que el mero ente particular; que es, como tal, un peculiar modo de ser que no cabe en las categorías del ser espacio-temporal. Este ser debía ser deducido, y en este χωρισμός consistía su «trascendencia». Era una escala ascendente, hacia el supremo ser, que ya no era un modo de ser, sino el ser mismo, *ipsum esse*. La antigua metafísica vio que este ser fundaba todo ser, que era en todo ser, puesto que todo ser de Él participaba, acto de todos los actos, y así, no obstante su trascendencia, era inmanente a todo, más cercano a todo ser que éste a sí mismo, para emplear una expresión de san Agustín. No se «hipostasía» aquí nada conceptual, sino que las esencias son la realidad de lo real, lo verdaderamente «dado», lo que «salva el fenómeno», porque el «logos» es antes que la materia y ésta sólo por aquél se hace sensación. Por ello son ellas, las esencias, asequibles, no sólo al intelecto arquetipo (que sería el caso si fuera exacto el concepto de trascendencia de Kant), sino a toda percepción de esencia, ya sea al modo parmenidiano, ya según el εἶδος platónico o el νοῦς ποιητικός de Aristóteles, o según el *intellectus ipse* de Leibniz. Ése es el problema que late en el fondo de todo concepto de trascendencia. Preciso es ponerlo a nueva luz, con sus dos vertientes, en su propio y originario sentido.

Conocimiento de esencia. Lo mismo digamos respecto del segundo problema fundamental de la antigua metafísica, el del conocimiento de la esencia. La moderna metafísica crítica es escéptica en cuanto a la posibilidad de captar las esencias y las cosas en sí. «En el interior de la

naturaleza no penetra ningún espíritu creado». Pero la metafísica clásica también sabía de las limitaciones del conocimiento. Las sustancias no se perciben inmediatamente, sino que las descubre el entendimiento en los accidentes; la misma contemplación de las ideas de Platón no es un conocimiento «adecuado», sino que precisa de la continua prosecución dialéctica; todo conocer receptivo está vinculado al modo subjetivo del recipiente; de Dios sabemos más lo que no es que lo que es. No es, pues, una actitud acrítica. Ciertamente no se suprime simplemente el valor teorético predicativo referido a las esencias y sustancias, ni se diluye en puro proceso dialéctico, menos que nada en lo tocante a Dios (*cf. supra*, págs. 236s). La teología negativa no es un mero juego de palabras, que niega en el segundo juicio lo que afirmó en el primero. La negación no es aquí un vacío, sino una nueva precisión. Niega lo particular para alcanzar la sustancia de la *omnitudo realitatis*. Este proceso es literalmente un incesante avance. ¿No es éste el sentido de la idea kantiana? Podría hablarse también de dialéctica, si no fuera una palabra gastada y referida demasiadas veces a un puro juego y movimiento de conceptos.

Bibliografía

H. E. ALLISON, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Barcelona-México, Anthropos-UAM, 1992; A. ANTWEILER, *Die Anfangslosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin und Kant*, 2 vols., Tréveris, Paulinus-Verl., 1961; M. APEL, *Kommentar zu Kants Prolegomena*, Leipzig, Meiner, 1923; J. F. BENNETT, *La «Crítica de la razón pura» de Kant*, 2 vols., Madrid, Alianza, 1990 (vol. 1: *La analítica*; vol. 2: *La dialéctica)*; H. COHEN, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Hildesheim, Olms, [5]1989; *id.*, *Kants Theorie der Erfahrung*, Hildesheim, Olms, 1987; E. COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, 3 vols., vol 1: *La filosofía trascendental: Kant*, Barcelona, Herder, 1993; A. DE CONINCK, *L'analytique trascendentale de Kant*, 2 vols., Lovaina, Publications Universitaires de Louvain, 1955-1956; O. N. DERISI, «Las categorías de Aristóteles y de Kant», en *Estudios* (Buenos Aires) 61, 1939, págs. 347-368; F. DUQUE, *La fuerza de la razón: invitación a la lectura de la «Crítica de la razón Pura» de Kant*, Madrid, Dykinson, 2002; A. EWING, *A short commentary on Kant's Critic of pure reason*, Chicago, University of Chicago Press, 1961; W. GENT, *Die Philosophie des Raumes und der Zeit*, 2 vols., Bonn, Cohen, 1926-1930 (reimpr. vol. 1: *Die Geschichte der Begriffe des Raumes und der Zeit von Aristoteles bis zum vorkritischen Kant*, Hildesheim, Olms, 1962); F. GRAYEFF, *Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants: ein Kommentar zu den grundlegenden Teilen der Kritik der reinen Vernunft*, Hamburgo, Meiner, 1966; M. GRIER, *Kant's doctrine of transcendental illusion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001; J. HARTNACK, *La teoría del conocimiento de Kant*, Madrid, Cátedra, 1984; M. HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, [2]1986; *id.*, *La pregunta por la cosa*: *sobre la doctrina de los principios transcendentales de Kant*, ed. de P. Jaeger, trad., notas y glosario de J. M. García Gómez del Valle, Girona, Palamedes, 2009 (trad. de E. García Belsunce y Z. Szankay, Buenos Aires,

Alfa, 1975; Barcelona, Orbis, 1986); I. HEIDEMANN, *Spontaneität und Zeitlichkeit. Ein Problem der Kritik der reinen Vernunt*, Colonia, Kölner Universitäts-Verl., 1958; H. HEIMSOETH, *Atom, Seele, Monade. Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomien der Teilung*, Bonn, Bouvier-H. Grundmann, 1970; *id.*, *Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zur Kants Kritik der reinen Vernunft*, 4 vols., Berlín, de Gruyter, 1966-1971; D. HEINRICH, *Der ontologische Gottesbeweis: sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tubinga, Mohr, ^{2}1960; F. KAULBACH, «Das Raumproblem bei Kant und in der modern Physik», en *Philosophia Naturalis* 6, 1960-1961, págs. 349-363; B. LAKEBRINK, «Der Kantische Begriff einer transzendentalen Analogie», en *Philosophisches Jahrhbuch* 68, 1959, págs. 244-257; B. LIEBRUCKS, «Die Dialetik in Kants objektiver Deduktion der Kategorien», en *Zeitschrift philosophische Forschung* 15, 1961, págs. 194-220; A. LLANO CIFUENTES, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Pamplona, EUNSA, ^{2}2000; J. MARÉCHAL, *El punto de partida de la metafísica*, vol. III: *La crítica de Kant*, Madrid, Gredos, 1958; F. MONTERO, *Mente y sentido interno en la Crítica de la razón pura*, Barcelona, Crítica, 1989; K. NAWRATIL, «Wie ist Metaphysik nach Kant möglich?», en *Kant-Studien* 50, 1958-1959, págs. 163-177; H. J. PATON, *Kant's metaphysic of experience. A commentary on the first half of the KrV*, 2 vols., Londres, Allen & Unwin, 1961 (reimpr. 1936); G. PRAUSS, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn, Bouvier, ^{3}1989; *id.*, *Erscheinung bei Kant*, Berlín, de Gruyter, 1971; S. RÁBADE ROMEO, *Kant: problemas gnoseológicos de la «Crítica de la razón pura»*, Madrid, Gredos, 1969; S. RÁBADE ROMEO, A. M. LÓPEZ MOLINA y E. PESQUERO FRANCO, *Kant, conocimiento y racionalidad*, 2 vols., vol. 1: *El uso teórico de la razón*, Madrid, Cincel, 1987; I. REGUERA, *La lógica kantiana*, Madrid, Visor, 1989; J. RIVERA DE ROSALES, *El punto de partida de la metafísica transcendental: un estudio crítico de la obra kantiana*, Madrid, UNED, 1993; M. STOCKHAMMER, *Kants Zurechnungsidee und Freiheitsantinomie*, Colonia, Kölner Universitäts-Verl., 1961; P. F. STRAWSON, *Los límites del sentido: ensayo sobre la Crítica de la razón pura de Kant*, Madrid, Revista

de Occidente, 1975; H. VAIHINGER, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols., Aalen, Scientia, [2]1970; R. VERNEAUX, *Crítica de la «Crítica de la razón pura»*, Madrid, Rialp, 1978; J. L. VILLACAÑAS BERLANGA, *La formación de la «Crítica de la razón pura»*, Valencia, Universidad de Valencia, Departamento de Historia de la Filosofía, 1980; H. J. DE VLEESCHAUWER, *La deduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, 3 vols., Amberes, De Sikkel, 1934-1937, reimpr. Nueva York, Garland, 1976 (vol. 1: *La déduction transcendentale avant la Critique de la raison pure*; vol. 2: *La déduction transcendentale de 1781 jusqu'à la deuxième édition de la Critique de la raison pure [1887];* vol. 3: *La déduction transcendentale de 1787 jusqu'à l'Opus postumum)*; *id.*, *La evolución del pensamiento kantiano. Historia de una doctrina*, trad. de R. Guerra, México, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional, 1962 (trad. de la primera parte de la obra anterior); J. VUILLEMIN, *Physique et métaphysique Kantienne*, París, PUF, [2]1987; A. WOOD, *Kant's rational theology*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1978.

B. Crítica de la razón práctica

Kant incluye en la temática de la razón práctica no sólo los problemas de la ética tomada en un sentido estricto, sino también todo lo relacionado con la filosofía del derecho, del Estado y de la religión. Ensanchando un poco más el marco, no nos ceñiremos aquí a la doctrina expuesta por Kant en la *Crítica de la razón práctica*, sino que tendremos en cuenta también las obras afines *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Metafísica de las costumbres* y *La religión dentro de los límites de la razón pura*.

La moralidad

Acaso pueda decirse que los mayores méritos de Kant están en el terreno de la ética. Su filosofía moral significa, en efecto, un eficaz dique puesto al eudemonismo y utilitarismo ético de los ingleses, que no sólo bastardearon el significado del bien moral, sino que llevaron las consecuencias de su dirección general empirista y psicologista al mismo tiempo de la ética, diluyendo los preceptos intemporales de la moral en el flujo del devenir, dejándolos por ese camino a merced de la mera costumbre y amenazando, finalmente, con convertir la ética en una simple sociología. Fue Kant quien, frente a este movimiento desintegrador, salvó la pureza y absolutez de lo moral. Su propia teoría ética está también condicionada por el tiempo y aun adolece fuertemente de unilateralidad, pero así y todo, tuvo la virtud de arrebatar la moralidad al naturalismo y de devolverle su perspectiva ideal.

Aquí parte Kant de un principio distinto del de su filosofía teorética. Lo «dado» es aquí, no la facticidad de la experiencia, sino el «deber» de la razón moral. Kant toma otra vez en serio el «logos». Para mirar la ley moral como «dada», nos dice ahora, hay que advertir que no es un hecho empírico, sino «el único *factum* de la razón pura, que se manifiesta, por ello, como originariamente legisladora (*sic volo, sic iubeo*)» (*Werke*, V, 31). Aun cuando no se encontrara en la experiencia un solo ejemplo, quedará, no obstante, en pie, como «dado», con su valor obligante, este factum apodíctico (*Werke*, V, 47).

El factum de lo moral. El hecho de lo moral es, pues, fundamental para la ética kantiana. Consta de dos elementos específicos que lo dividen perfectamente de toda otra clase de ser. Estos elementos son el deber y la libertad.

El deber. Kant contempla a toda luz lo moral, pero especialmente el deber. La descripción que hace de él se recorta como modelo de descripción fenomenológica de la mejor ley. Desde los primeros pasos queda eliminado

de raíz todo sentido naturalista. Ya en la *Crítica de la razón pura* se nos decía: «El deber expresa un género de necesidad y de vinculación a principios que no se da en todo el ámbito de la naturaleza. El entendimiento no puede conocer más que lo que es, lo que ha sido y lo que será. Es imposible que alguna cosa deba ser allí algo distinto de lo que de hecho es en tales condiciones temporales; más aún, el deber, si no miramos más que al curso de la naturaleza, no tiene significado ninguno. No podemos preguntarnos qué es lo que debe acontecer en la naturaleza. […] Este deber expresa una acción posible, cuyo fundamento no es otra cosa que un simple concepto, mientras, por el contrario, el principio de una acción de la naturaleza es siempre un fenómeno. […] Por muchas que sean las razones naturales que me impulsan a querer, por numerosos que sean los móviles sensibles, no pueden producir el deber, sino sólo un querer que está muy lejos de ser necesario, que por el contrario siempre es condicionado, mientras el deber que pronuncia la razón impone norma y fin, más aún prohibición y respeto. […] La razón no cede al fundamento o móvil dado empíricamente, no sigue el orden de las cosas tal como se presentan en el fenómeno, sino que se constituye a sí misma, con plena espontaneidad, un orden propio según ideas a las cuales ella acomoda las condiciones empíricas. De acuerdo con ellas declara necesarias acciones que no han tenido lugar y que posiblemente no se realizarán. Sin embargo, en relación con todas ellas la razón presupone que puede ejercer su causalidad, pues sin esto no podría esperar efectos de sus ideas en la experiencia» (B 575s).

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, se nos revela, ya en el prefacio, que ese *factum* del deber fue la piedra angular y el punto de arranque de la ética kantiana. Kant nos dice allí que su intención es darnos una filosofía moral «pura», totalmente limpia de lo meramente empírico, perteneciente, como tal, más bien a la antropología; «pues que deba darse tal [filosofía moral pura] resulta evidente por la común idea del deber y de las leyes morales». Todo el mundo reconocerá que una ley moral tiene que llevar consigo una necesidad absoluta y «que, consiguientemente, el fundamento de esta obligación [absoluta] no puede buscarse en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del mundo en que se encuentra metido, sino que se ha de buscar *a priori* únicamente en los

conceptos de la razón pura» (*Werke*, IV, 389). Parecidamente, la *Crítica de la razón práctica* empieza comprobando la existencia de leyes que son válidas para todo ser racional, (*Werke*, V, 19), mas para los hombres, que no son precisamente santos las más de las veces, se tornan en deber, en imperativo categórico, en violencia y necesidad. La *Crítica de la razón práctica* toma primero provisionalmente este concepto de ley (si hay leyes morales, hay que presentárselas así, como leyes), pero asegura en seguida igual que el fundamento, que «tenemos conciencia inmediata» de la ley moral, que el *factum* de la razón práctica es «innegable» y que «se impone por sí mismo como un juicio sintético *a priori*» (*Werke*, V, 29 y 31).

La libertad. Al igual que el deber, la libertad, entendida como libertad moral de elección, es también para Kant un «hecho» de la razón práctica. Libertad y ley incondicionada del deber se implican mutuamente. Esta libertad es, pues, tan fáctica como la ley misma. Y, de modo parecido al deber, esta libertad tiene, como característica suya, la incondicionalidad. No sacamos la idea de la libertad del mundo de la experiencia y de la factibilidad espacio-temporal; nunca la podríamos descubrir allí, pues en ese mundo impera el determinismo causal; la libertad moral no es «fenómeno», sino un «*factum a priori*» de la razón misma, que, al igual que la ley del deber, se enfrenta con la realidad espacio-temporal, como algo absoluto. En la *Crítica de la razón práctica* Kant parece querer denominar el deber como un *factum* inmediato, mientras la libertad aparece como una presuposición del deber; pues la conciencia de la libertad «no se nos da previamente» (*ibid.*). Sin embargo, luego reflexiona si deber y libertad no serán una única «conciencia que tiene de sí misma la razón práctica»; designa finalmente a la voluntad pura como una realidad objetiva que, «por decirlo así, se nos da por medio de un *factum*» (*Werke,* V, 55), y asegura especialmente en la *Crítica del juicio* que lo suprasensible en la libertad «muestra su realidad también como hecho en las acciones» (*Crítica del juicio; Werke*, V, 474). Consecuentemente, no sólo el deber, también la libertad es un *factum* de la razón. En todo caso no hay para Kant nada tan firme como la ley de la razón práctica, aquella persuasión «de un tribunal interior» en el hombre que se llama «conciencia» (*Metafísica de las*

costumbres; Werke, VI, 438). El hombre podrá desoír la voz de su conciencia, podrá adormecerla, hasta podrá ser que el mundo entero no nos dé ejemplo alguno de lo que debe ser; a pesar de todo, el hombre debe y puede lo que debe; pues el hombre no se procura el deber y la libertad, simplemente los tiene; están «incorporados a su esencia de hombre» (*ibid.*).

Frente al cuadro del pensamiento antiguo y medieval, el descubrimiento, hecho por Kant, de la conciencia apriórica del valor no es, en realidad, descubrimiento, sino redescubrimiento de lo muy viejo y trillado; pero frente al empirismo y al psicologismo de los filósofos ingleses y de la Ilustración, hay que mirarlo como auténtico hallazgo.

Quizá podrá llamarse, con lenguaje de hoy, experiencia de valor lo que Kant encuentra en la conciencia moral. Pero también es aquí el crítico y no resulta la cosa fácil. Después de decidir tantas cosas en la *Fundamentación* sobre la ley moral, declara de pronto: «ni hemos avanzado tanto que podamos probar *a priori* que se da en realidad un tal imperativo» (*Werke*, IV, 425). Huelga decir que la felicidad no garantiza su realidad. Pero tampoco podría deducirse este principio moral de «determinadas condiciones de la naturaleza humana». Habría, por el contrario, que guardarse mucho de esta explicación (Kant piensa, es claro, en una naturaleza empíricamente considerada). Y así tendrá que decidirse por una «metafísica» de las costumbres, lo que intenta en la sección 3.ª de la *Fundamentación*. Esta «metafísica» consiste en señalar lo que incondicionalmente «debe» suceder, aun cuando jamás suceda (*Werke,* IV, 427), lo que es fin en sí y, por tanto, valor absoluto. Pero esto lo es solo y simplemente la razón con su deber y su libertad. En la *Crítica de la razón práctica* se llama a esto «deducción de los principios de la razón pura práctica». De nuevo, pues, una deducción bien que más difícil que la de las categorías, y bien entendido que «no puede ser corroborada por ningún esfuerzo de la razón teorética, especulativa o empíricamente apoyada […], ni por ninguna experiencia» (*Werke,* V, 47s). La razón moral, en efecto, en su actividad ética legisladora, no puede atenerse, como la teorética, a un material dado; es práctica por sí y de sí misma. Y, sin embargo, la ley moral subsiste perfectamente por sí sola (*ibid.*). «La más elemental reflexión sobre

sí mismo» lo muestra a cualquier hombre (*Crítica de la razón práctica*; *Werke*, V, 43).

La teoría de lo moral. Y así se mueve también la teoría de la conciencia moral por los cauces generales de la filosofía kantiana, que tuvimos ocasión de conocer al tratar de la *Crítica de la razón pura*. El formalismo, el apriorismo y la autonomía son también aquí los rasgos fundamentales. A ello se une el rigorismo, como característica típicamente ética, que en realidad va ya incluida en los otros rasgos de esta filosofía.

El formalismo. Ley moral fundamental. Nada expresa mejor el formalismo kantiano que la «ley fundamental de la razón pura práctica». Reza así: «Obra de modo que la máxima de tu voluntad pueda siempre valer como principio de una legislación general». Kant no señala, como lo hace la llamada ética material de valores, una serie de valores de determinado contenido, como, por ejemplo, la fidelidad, la veracidad, la honradez, etcétera, sino que nos da como regla para saber qué es bueno o malo el preguntarnos simplemente ante cualquier acción: ¿puedes querer que tu máxima (juicio práctico determinado) se convierta en ley general?

Delibera uno, por ejemplo, si no será bueno quitarse la vida cuando, según toda previsión, el seguir viviendo promete más desdicha que provecho. Bastará que piense que una naturaleza cuya ley fuera el destruir la vida a impulsos del mismo sentimiento que debiera fomentarla (el deseo de vivir, que es lo que en definitiva empuja al suicidio), «se contradiría a sí misma y, por tanto, no subsistiría como naturaleza». La máxima de quitarse la vida cuando ya nada apetecible promete no es apropiada, en razón de esta interna contradicción, para erigirse en principio de una legislación universal; por ello sería mala una acción correspondiente a dicha máxima. Lo mismo si alguien toma en depósito dinero con la intención formal de no restituirlo; «pues la generalización de esta ley de que todo el que se creyera en necesidad pudiera prometer lo que le viniera a la mente, con el propósito de no cumplirlo, haría imposible las promesas y el fin que con ellas se pretende, pues nadie pensaría en serio que se le prometía algo, sino que se

burlaría de semejantes demostraciones como de vanas aseveraciones» (*Fundamentación; Werke*, IV, 422s). Y así en lo demás.

Kant está muy convencido de haber puesto en manos de los hombres un compás en extremo sencillo para discernir lo bueno y lo malo.

Adversarios de Kant. Ya Schopenhauer dijo de esta ética de Kant, concebida sobre una base formalista e intelectualista, que era puro logicismo, pues el hecho de que nuestra máxima sea o no sea contradictoria decide, en última instancia, la posible universalidad de la ley moral. Resulta todo un artificioso castillo de naipes tan ineficaz para tener a raya las pasiones humanas como una jeringa para apagar un incendio. Scheler, por su parte, reprocha a este formalismo ético de Kant el desconocer precisamente el elemento esencial de lo moral: su contenido material. Podría replicarse que Kant no niega los valores materiales, sino que simplemente no quiere quedarse en su multiplicidad. Va buscando el principio, un principio que dé fundamento a la valiosidad como tal en todos los valores particulares, lo bueno en cuanto bueno, aquello que permanece invariable en todos los casos diversos, y esto lo ve justamente en la pura forma de la legislación general.

Voluntad pura. Comoquiera que se entienda, Kant asienta su principio: «La razón pura es por sí misma práctica, y da al hombre una ley general que llamamos ley moral» (*Crítica de la razón práctica; Werke*, V, 31). «Una vez que he quitado la voluntad de todos los instintos […], no resta más que la regularidad de las acciones, la cual ha de servir de principio único a la voluntad» (*Fundamentación; Werke*, IV, 402). Así leemos al comienzo de la *Fundamentación*: «Nada se puede pensar, universalmente hablando, en el mundo ni aun fuera de él, que sin limitación pueda ser tenido por bueno exceptuando únicamente una buena voluntad», y la «voluntad buena no lo es en virtud de lo que hace o ejecuta, no por su idoneidad para la consecución de algún fin propuesto, sino sólo por el querer, que es en sí bueno». Así pues, lo único que decide es la forma de la voluntad, es decir, la forma de su posible legislación universal.

Se revela en seguida en esto un paralelo con la crítica de la razón teorética. También allí era el puro entendimiento el que sacaba de sí mismo las categorías y con ellas levantaba el edificio de la ciencia. Ahora es la voluntad pura la que levanta el edificio del valor. Aquí, lo mismo que allí, lo decisivo es la forma de validez universal. Y lo mismo que entonces nos hubimos de preguntar cómo lograban la materia, el individuo y lo concreto integrarse en la forma general y en su espontaneidad, podríamos también ahora preguntarnos si en realidad estará prendida la valiosidad a la posibilidad de una legislación general, o más bien dependerá esta posibilidad de contenidos positivos ya en sí valiosos. Kant debiera haberse decidido por lo primero, al menos en sus explicaciones. La razón práctica, según él, puede producir el sumo bien, y de ser acompañada de un adecuado físico, debería determinar nuestra voluntad, imprimir su forma al mundo sensible a su imagen y semejanza, estructurándolo «como un conjunto de seres inteligibles» (*Crítica de la razón práctica; Werke*, V, 43). Lo que para la razón teorética aparece sólo en el *Opus postumum*, está ya aquí en la *Crítica de la razón práctica*: Kant ha superado completamente el empirismo. Sus decisiones filosóficas vienen netamente del lado del «logos». Es de nuevo el espíritu de la metafísica clásica.

Rigorismo. En la ética de Kant, tan característico como el formalismo es el rigorismo. Lo moral nos sale al encuentro como ley, como imperativo, y el *imperativo* es *categórico*, no tolera ningún «si» ni ningún «pero», ni consideración alguna con las naturales inclinaciones e intereses personales, ni con supuestos «materiales» éticos de cualquiera contenido que sean; pues en todos estos casos el precepto dependería de una inclinación o de fines particulares o intereses, es decir, de condiciones materiales, y entonces no tendríamos un imperativo categórico, incondicionado, sino sólo un imperativo hipotético. Pero Kant sabe, por el hecho de la moralidad dado en la conciencia moral, que el imperativo es categórico. Como a Hume, tampoco a Kant le queda más que una alternativa: razón o inclinación. Pero mientras Hume se decidió, finalmente, por la inclinación, porque sin apelar al calor del sentimiento la moral se convertiría en un objeto sin interés ni

alcance práctico, Kant se decide exclusivamente por la ley impuesta desde la razón.

Quedan eliminadas, como subjetivas y relativas, todas las formas de la moral inglesa del sentimiento y del eudemonismo, con todas sus teorías de la felicidad, del bienestar, del interés, fin, inclinación, gusto y sentido moral. «Nada hay que esperar de la inclinación del hombre, sino todo de la suprema fuerza de la ley y del debido respeto a ella»; tal es el cometido de la filosofía moral (*Fundamentación; Werke,* IV, 426).

Ética del deber. Con ello, la ética de Kant se convierte declaradamente en una ética del deber. La determinación por el deber es la determinación de la voluntad que hace a ésta buena simplemente, con aquella bondad específica que es única en este mundo y por encima de él. Pero el deber no implica en sí nada «agradable que halague el gusto», sino que exige sumisión, dicta la ley, acalla los apetitos y se granjea el respeto en el alma, aun contra el propio querer. De esta manera se hace «condición indispensable de aquel valor que sólo el hombre se puede dar a sí mismo».

Legalidad y moralidad. Toda la moral descansa única y exclusivamente en el obrar por el deber. Consiguientemente, toda conducta que por inclinación natural o por causalidad viene a coincidir con la letra de la ley representa una conducta legal, pero no una conducta moral; pues un obrar por puro amor a la ley no puede apoyarse en la inclinación ni equivaler a una acción casualmente coincidente con la letra de la ley. Sólo cuando nuestra acción nace «del deber» y se ejecuta «por amor al deber» nuestro obrar es moral.

Fondos doctrinales del rigorismo. Detrás de este rigorismo está el formalismo kantiano, el cual se manifiesta por el hecho de que para Kant lo único que cuenta es el deber y su ley; el imperativo categórico «no connota la materia de la acción, ni lo que de ella resultará, sino la forma y el principio» (*Fundamentación; Werke*, IV, 416), y «entendemos la voluntad en cuanto independiente de condiciones empíricas, por tanto, como pura voluntad determinada por la pura forma de la ley» (*Crítica de la razón práctica; Werke*, V, 31). Naturalmente, si la materia es materia y la forma es forma, aquélla tiene que ser informada y regulada por ésta. Y como lo que

importa es una forma y una regla universales, al individuo no le queda espacio alguno para sus disposiciones e inclinaciones particulares.

Se puede reconocer un fondo histórico-genético de este rigorismo en la actitud fundamentalmente estoica de Kant, que comparte con los moralistas y escépticos franceses, así como también en la doctrina de Lutero sobre el pecado original, según la cual el hombre quedó enteramente viciado en su naturaleza. Lutero subordina al hombre a la palabra de Dios; Kant lo somete a una forma racional *a priori*, que no es ya exclusiva del hombre y de su naturaleza, puesto que vale «para todo ser racional en general».

El rigorismo kantiano ha sufrido mucha contradicción. Ya Schiller tocó su punto vulnerable en aquel conocido dístico: «Gustoso vine en ayuda de mis amigos; lástima que lo hice por inclinación natural, y me recome el escrúpulo de que no fui en ello virtuoso. No hay más remedio que tratar de despreciarlos y hacer con asco lo que te manda el deber». La moderna ética material de los valores, dentro de la línea de Schiller, achaca a Kant que vea lo moral en un sentido excesivamente estricto, reduciéndolo al deber comprendido formalísticamente. ¿No se despoja de sentido al valor moral, por ejemplo, al amor al prójimo, postulando con Kant que (*Fundamentación; Werke*, IV, 398) una obra buena se realice sin el corazón, no por amor al prójimo, sino puramente como un deber estricto y para satisfacer la exigencia del deber como tal?

Apriorismo. El formalismo racional también está enlazado, naturalmente, con el apriorismo. La razón impera por sí misma y al margen de toda experiencia lo que ha de acaecer, es decir, acciones de las que el mundo posiblemente no ha dado aún ningún ejemplo. Aun cuando no se hubiera dado hasta ahora en la vida un solo amigo honrado, no obstante, la honradez como deber existiría «antes de toda experiencia, en la idea de una razón determinante de la voluntad por motivos *a priori*» (*Fundamentación; Werke*, IV, 408). Justamente por tratarse del deber no hace nada al caso lo que de hecho es y acaece. «Nada se hallará más pernicioso e indigno de un filósofo que la plebeya apelación a una supuesta experiencia en contra» (B 373). Lo que persigue Kant con el apriorismo de la razón es el seguro de intemporalidad para la ley moral. Se trata de la «libertad e independencia

respecto del mecanismo de la naturaleza entera». El hombre ha de elevarse sobre sí mismo como ser sensible; pues, aun estando en el mundo sensible, «pertenece al mismo tiempo al mundo inteligible» (*Crítica de la razón práctica; Werke*, V, 87).

Formalismo y autonomía. Con esto tocamos ya el cuarto aspecto característico de la ética de Kant: su concepto de autonomía. El hombre se da a sí mismo la ley moral, como suele decirse; es él mismo la ley moral con su pura razón práctica, como se diría con más exactitud, pues no hay allí sombra de capricho que decida esto o lo otro a pura razón de fuerza. Autonomía no es en realidad más que puro formalismo. Dado que el principio de la moralidad descansa en la pura legislabilidad universalmente valedera, la razón es por sí misma práctica y, con ello, esa razón se convierte en ley para todos los seres racionales, como expone Kant en el párrafo dedicado al principio fundamental de la razón pura práctica (*Crítica de la razón práctica; Werke*, V, 31).

Su puesto es la ética heterónoma, en la que la voluntad del hombre cae en dependencia respecto de algún fin subjetivo, como lo implican las inclinaciones e intereses del querer individual o comunitario (ética de fines o teleológica). Semejantes principios jamás constituirán un imperativo categórico, sino tan sólo un imperativo hipotético, pues en estos casos, dado que todo depende de lo material de los fines y de su aprobación o desaprobación, antes hay que esperar a ver qué agrada y qué desagrada. Parecidamente habrá que juzgar de una moral teónoma, pues también en ella hay que aguardar a ver cuál es la voluntad de Dios y cuáles sus determinaciones hipotéticamente arbitrarias.

Al hablar así, Kant tiene ante los ojos la moral subjetiva de fines de los ingleses y la moral teónoma del positivismo ético teológico. La ética teleológica de la Antigüedad y de la Edad Media, por el contrario, es tan poco subjetivista y relativista como poco positivista es su moral teológica. Si exceptuamos un par de casos disonantes, el tono de la tradición se ha expresado en esta fórmula: no es una cosa buena porque Dios la quiere, sino que, por ser buena, es voluntad de Dios. El Dios de querer arbitrario contra

el que se parapeta Kant no es ciertamente el Dios del pensamiento y la tradición cristianos.

El hombre, valor absoluto. La dignidad del hombre es el vértice al que apunta Kant en su doctrina sobre la autonomía. «La autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional» (*Fundamentación; Werke*, IV, 436). Sólo así se salvan la libertad y el deber, los dos «hechos fundamentales» de la moralidad. De no darse la ley a sí mismo, el hombre se haría esclavo de la materia del mundo sensible o del querer arbitrario de un Dios trascendente. Con ello se anularía a sí mismo.

La cuestión es, decimos nosotros, saber si con esta interpretación que Kant da de la ley moral subsiste una auténtica ley. Santo Tomás enseñó que, rigurosamente hablando, nadie puede imponer una ley a sus propios actos, «nullus proprie loquendo actibus suis legem imponit» (*S. th.* I-II, 93, 5). El mismo Schopenhauer parece pensar de igual manera. Haciendo una especie de psicoanálisis de Kant y de su imperativo categórico, llega a afirmar que si Kant no hubiera tenido ante los ojos inconscientemente los deberes prescritos por el decálogo bíblico y cristiano, no le hubiera sido posible ver una ley en aquel imperativo. «¡Ser mandado!, ¡qué moral de esclavo!», exclama Schopenhauer frente a Kant. También la ética material de los valores peligra en la ética kantiana, y por cierto en su forma autónoma, en lo referente a la validez objetiva e intemporal del valor moral. A los neokantianos les desazonan todas esas interpretaciones de Kant.

Comoquiera que ello sea, Kant persigue, en todo caso, un objetivo ideal. El hombre no debe jamás ser utilizado como medio, es decir, subordinado a un ulterior fin extraño; ha de ser siempre un «fin en sí».

Así entenderemos la segunda fórmula que propone para expresar la ley fundamental de la razón práctica: «obra de tal suerte que siempre tomes a la humanidad como fin y jamás la utilices como simple medio, ya en tu persona, ya en la persona de cualquier otro» (*Fundamentación; Werke*, IV, 429). Indudablemente Kant quiere salvar al hombre. Aunque éste se encuentre en el mundo del fenómeno, ha de redimirse del mundo del

sentido. El hombre es más, pertenece a un mundo superior y sólo allí alcanza su plenitud.

«Dos cosas hay que llenan el ánimo de admiración y respeto siempre nuevos y siempre crecientes cuantas más veces y con más detenimiento se consideran: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí», escribe Kant al cerrar la *Crítica de la razón práctica*. La vista del cielo tachonado de estrellas le recuerda al hombre que es una parte de este mundo material y sensible, comparado con cuya grandeza no es más que un pequeño e insignificante fragmento. Pero la ley moral dentro de nosotros arranca de nuestra invisible interioridad y mismidad, y ensalza infinitamente el valor de nuestro ser dotado de inteligencia mediante nuestra personalidad, pues esa ley revela una vida independiente del mundo entero.

Reino de los fines. Rastreamos aquí otra vez la verdadera vía de ascensión de la filosofía kantiana hacia el mundo inteligible. Y también nos damos cuenta de que el formalismo kantiano no es en el fondo tan formalista como sus adversarios suelen presentarlo. Si la humanidad, si cada ser racional y, en general, el reino de los fines, «tiene un valor absoluto» (*Fundamentación; Werke*, IV, 428s), tenemos ya ahí las bases, al menos en cuanto a la cosa, para una ética material de valores. Incluso descubrimos cierta afinidad de Kant con la fundamentación de la ética a base de la naturaleza humana ideal, tal como se dio en el marco de la filosofía antigua; pues la naturaleza humana, que, como principio de moralidad, es rechazada por Kant, no es aquella naturaleza ideal, sino la naturaleza humana cortada por el patrón del empirismo.

Postulados. Aún más clara se nos muestra esta dirección de fondo en la teoría de los postulados de la razón práctica (*Crítica de la razón práctica; Werke*, V, 122s). Los postulados son supuestos teoréticos para poder entender los hechos morales. Rebasan el mundo del fenómeno y, por consiguiente, no representan objeto alguno sobre el que se pueda «saber especulativamente» algo, sino tan sólo «ideas», como anteriormente quedó explicado. Y en este sentido son cuestión de fe, no de ciencia. Kant ha

percibido bien el problema teorético que planteaban los postulados. En el *Prefacio* a la *Crítica de la razón práctica* reconoce que no le ha sido posible «encontrar una expresión mejor para esta necesidad subjetiva y, no obstante, verdadera e incondicional de la razón» (*Werke*, V, 11). La dificultad estriba en que los postulados nada teorético anuncian «con respecto al objeto», sino sólo una necesidad de la parte del sujeto. A lo sumo, podría entrar aquí lo teorético en la forma de una hipótesis. Kant afirma en la lógica que existen también «hipótesis necesarias teoréticas en un respecto práctico de la razón, como la existencia de Dios, de la libertad, de otro mundo» (§ 38; *Werke*, IX, 112). Se trata de los tres postulados: inmortalidad del alma, libertad y Dios.

Inmortalidad. La idea de inmortalidad fluye de la condición prácticamente necesaria de una duración adecuada al cumplimiento más pleno posible de la ley moral. En este orden moral, todo está exigiendo la perfección, la cual jamás se alcanzará sobre este mundo. Kant mira con bastante pesimismo la realidad histórica de la auténtica moralidad (*Fundamentación; Werke*, IV, 407). Necesitamos, por tanto, otra vida, pues en ella, al menos, es posible un progreso infinito. Ni siquiera allí será dado al hombre alcanzar la meta de una realización absoluta del ideal ético. Sólo Dios es enteramente santo. Pero en todo caso subsiste allí la posibilidad de un perfeccionamiento moral siempre y siempre mayor. Para ello es postulada la inmortalidad. Debe darse; sin ella «se nos tornarían vanas quimeras las leyes morales» (B 839).

Dios. Una reflexión parecida conduce al postulado de Dios. Son tan seguros los principios morales de nuestro obrar —que nos dictan lo que debemos hacer y ello, no por la recompensa, sino por el deber— como lo es la esperanza que hemos de tener de que la virtud será galardonada con la felicidad, si realmente nos hemos hecho dignos del premio, cumpliendo limpiamente nuestro deber. Pero, en el orden de la naturaleza sensible, esta justa compensación no puede hallarse, porque, por mucho que la razón humana se prolongue en existencia, no puede dominar de tal manera el curso de la naturaleza y de la historia que cree aquellas condiciones requeridas para la plena felicidad que es debida al bien moral. La justa adecuación sólo puede esperarse si se da una razón suprema que impere

según leyes morales y al mismo tiempo sirva de soporte causal a la naturaleza. Este «ideal del sumo bien» sintetiza en sí la voluntad moral perfecta y la causa de toda felicidad, de la que, por nuestra vida, podemos hacernos dignos. Y como solamente allí se da «la unión de ambos elementos prácticamente necesarios», y nosotros, por otra parte, pertenecemos necesariamente, por nuestra razón, a un mundo inteligible, hemos de admitir aquel mundo futuro para nosotros. Kant habla, al igual que Leibniz, de un reino de las gracias. En el ápice está Dios como hacedor y rector omnisciente. «Las dos cosas, pues, Dios y una vida futura, son dos presupuestos inseparables de la obligación que nos impone la razón pura, inseparabilidad de que nos dan testimonio los principios de la misma razón» (B 838s). Este argumento moral constituye la única prueba posible de la existencia de Dios. Véanse también las explicaciones de Kant en los § 87 y siguientes de la *Crítica del juicio* sobre la prueba moral de la existencia de Dios y su sentido.

Libertad. Y la libertad, que encontramos ya como un hecho de la razón práctica prendida al deber, se nos hace ahora de nuevo un problema en su aspecto más propiamente metafísico, si la miramos considerándola como facultad de libre elección o de causalidad, exenta del nexo causal universal que penetra el mundo del espacio y el tiempo, en el que de hecho vive el hombre. Precisamente porque la libertad se nos dio como un hecho ligado con el deber, debemos admitir, para que esa libertad no sea una cosa ilusoria, que se da en nuestro mundo espacio-temporal una causalidad libre, es decir, se dan en él comienzos independientes de nuevas series causales. En ello consiste el postulado de la libertad. Es la «idea» de la libertad, sobre la que ya se había expresado Kant en la *Crítica de la razón pura* (*cf. supra*, págs. 224s), y que, al mismo tiempo, constituye el horizonte metafísico de la libertad moral.

La religión

En su calidad de «ideas», los postulados no pertenecen al orden de la ciencia, sino al de la fe. Para Kant, el ético y el defensor de un primado de la razón práctica, queda de tal manera garantizada la realidad de estos postulados, mediante esta fe de razón, que ninguna certeza teorética puede estarlo más.

«*Fe*». No obstante el empirismo latente en él, Kant deja bien a salvo a Dios, la libertad y la inmortalidad del alma. Como sobre la base empirista no quedaba espacio alguno para estas realidades, tuvo que apuntalarlas por otras vías. «Así hube de suprimir la ciencia para dejar lugar a la fe». Pero quien no es ético a la manera de él y suscribe otro concepto de realidad, el que está orientado hacia el mundo fenoménico sensible, como lo está, por lo demás, él mismo (*cf. supra*, págs. 208s), no verá ahí más que fe. Y muchos son los que no ven en Kant sino al teórico del mundo fenoménico sensible. Leibniz tomó aquel reino de las ideas por auténtica realidad porque se situaba sobre el terreno de un ideal-realismo filosófico. En Kant, influido por el empirismo y su concepto de realidad, aquel reino ideal e inteligible está en trance de esfumarse, a pesar del primado de la razón práctica y de su «realidad objetivamente práctica». A pesar de las muchas vueltas que da al concepto de fe («Del opinar, saber y creer», B 848s; «Del modo de tener por verdadero mediante una fe práctica», *Crítica del juicio*, § 91; «La fe eclesiástica tiene su mejor intérprete en la pura fe religiosa», *La religión dentro de los límites…; Werke*, III, 6), es bien difícil precisar lo que esa fe quiere ser en Kant, una vez que se ha alejado de ella el contenido objetivo del saber. La posteridad ha interpretado muy diversamente el concepto de fe a la luz del desarrollo ulterior de la filosofía de la religión de Kant: unos la entienden como presentimiento (Fries), otros como sentimiento (Schleiermacher), otros como ideal e ídolo (Lange); para otros es un «como si» (Vaihinger).

Religión y moral. Una sola cosa queda clara: en Kant, la religión queda totalmente reducida a la moral. La religión crece en el suelo de la moral y de ella toma su contenido y su misión, que se agotan en impulsar de nuevo la moral. A ella incumbirá el reforzar la eficacia de la ley moral enseñando a mirar el deber «también» como un mandato divino. Pero es sólo un mirar «como si». «La religión no se distingue en nada de la moral atendiendo a la materia, es decir, al objeto suyo […], por ello es una y única y no se puede hablar de religiones diversas, aunque sí de diferentes maneras de fe en la divina revelación y de sus varias doctrinas estatutarias que no pueden provenir de la razón; es decir, de diversas formas de representarse, de modo sensible, la voluntad divina, para abrirle la puerta del influjo en los espíritus; entre esas formas, en cuanto sabemos, es la más perfecta» (*El poder de las facultades afectivas; Werke*, VII, 36). «Lo teorético de la fe de la Iglesia no puede interesarnos moralmente si no contribuye a hacernos cumplir todos los deberes humanos como mandamientos divinos, pues es lo que constituye la esencia de toda religión. Esta interpretación nos aparecerá muchas veces obligada, aun a la vista de los textos revelados, y muchas veces lo será de hecho. […] Se verá que así ha ocurrido siempre en las formas antiguas de fe y las nuevas, relacionadas con los libros sagrados, y que los pueblos más inteligentes las han interpretado así hasta que llegaron a una conformidad entre sus contenidos esenciales y los principios morales universales de la fe» (*La religión dentro de los límites*…, sección: «La fe eclesiástica tiene su máximo intérprete en la pura fe religiosa»). Meta de la evolución religiosa es la resolución de la fe histórica en una fe de pura razón. Cristo, como hijo de Dios, no es una pieza histórica, es sólo «la idea personificada del principio moral» (*La religión dentro de los límites… Werke*, VI, 60s). Todo hombre puede y debería llegar a ser hijo de Dios. La «revelación» de Cristo, gracia y milagro, no se han de entender literalmente. Tales cosas paralizarían la razón y la libertad si fueran influjos mecánicos externos y condujeran a «acciones forzadas por la esperanza o el temor» (*Werke*, IV, 115s), siendo así que el hombre, a nivel moral, sólo desde sí y en libertad debe obrar. Por ello la Iglesia, fundación de Cristo, sólo puede estar en nosotros. El reino de Dios sobre la tierra se encuentra en

el interior del hombre. La religión no puede ser una realidad pública. La Iglesia universal ha de comenzar a «edificarse como un estado ético de Dios» (*Werke*, IV, 124). «El paso gradual de la fe eclesial al universal dominio de la fe pura religiosa es el advenimiento del reino de Dios» (*Werke*, IV, 115).

Cristo y la Iglesia. Kant combate no sin cierta destemplanza lo que él llama estatutos, ceremonias y falsa devoción de la fe eclesial. Todo eso es, según él, superstición y clericalismo. Kant respira aquí el aire de la Ilustración y desciende a formas algo plebeyas. Que la religión no se desinteresa de la moral es evidente; decir que se agota en lo ético humano es empobrecer su sentido. Kant, al igual que toda la Ilustración racionalista, es ciego para lo histórico, para el misterio, para el culto y para el legítimo simbolismo. Lo numinoso, lo *tremendum* y lo *fascinans*, típicos fenómenos religiosos, son para Kant «puros» fenómenos.

El derecho

Lo que en la filosofía de la religión de Kant sobra de moral falta en su concepción del derecho. Define a éste de un modo puramente negativo. Derecho es «el conjunto de condiciones bajo las cuales se puede armonizar el arbitrio de uno con el arbitrio de otro según una ley general de libertad». Según eso, el derecho es cuestión de medidas de fuerza externas tendentes a asegurar aquel orden social, sin una ulterior intención. Hay que separarlo netamente de la moral, que mira exclusivamente a los deberes internos. No se alimentan ya todas la leyes de la ley única divina, como Heráclito proclamara.

Ello es una consecuencia más del empirismo, en el que, ya en Hobbes, con su contrato político, se da esta concepción convencionalista del derecho, que desemboca finalmente en la teoría del derecho fundado en la fuerza. En Alemania la introdujo Thomasius, que consuma la escisión entre derecho y moral. Los juristas la han saludado frecuentemente como un gran adelanto, pues les dejaba abierto el campo de las cláusulas y párrafos jurídicos a una elaboración ajustada, inconcusa. Se daba la posibilidad de las definiciones claras, de las combinaciones y cálculos exactos; en una palabra, se logra una «seguridad» jurídica; pues ya no puede intervenir ninguna fuerza incontrolable, como, por ejemplo, la apelación a la conciencia o al derecho natural.

La consecuencia para la filosofía del derecho fue el positivismo jurídico, y en el gran público se tradujo en dos actitudes sólo distintas en apariencia. Unos decían: lo que es sólo ley no tengo que hacerlo porque no es deber; los otros: lo que es sólo deber no lo tengo que hacer, porque no es ley. Sobre la concepción fundamental del derecho en Kant, orienta rápidamente el breve escrito: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, sobre todo las proposiciones 4-7; más ampliamente la *Metafísica de las costumbres*, parte I: «Bases metafísicas de la teoría del derecho» (*Werke*, VIII, 20s; VI, 203s).

El Estado

Kant perfila su teoría del Estado a tono con su concepción del derecho. El Estado es una «reunión de hombres bajo leyes jurídicas». Lo mismo que el derecho, esta asociación no pasa de ser una institución meramente externa. Por la fuerza se sojuzga la fuerza disonante posiblemente emergente, y así se crea el espacio necesario para la libertad de los individuos. De ahí la tripartición del poder. El Estado no posee contenido ideal alguno. Tan sólo el precepto negativo: *neminem laedere*, ése es el lema de sus ciudadanos. Es el ideal del liberalismo. Seca negatividad que empobrece el significado de la vida social cívica. Pero descartada, por la fragmentación del espíritu moderno, la visión antigua del Estado como una organización para la educación y regimiento moral de sus miembros, y arrumbado el principio medieval de que cada Estado es una *civitas Dei*, creen muchos que no restaba otra solución mejor.

Más allá del Estado, Kant ensancha su mirada hacia las relaciones interestatales. El ideal de la libertad y la paz ha de presidir estas relaciones entre Estados. El sentido de la historia universal es la consecución de las mejores constituciones políticas. Pero esto sólo será posible si la humanidad alcanza un estado de paz universal. «Para la paz perpetua», reza el título de uno de los últimos escritos de Kant. Y con este ideal la moral penetra otra vez en la misma filosofía política. La paz eterna es la idea de una tarea práctica moral impuesta a la política, tanto la interior como la exterior.

Bibliografía

A. ANTWEILER, «Der Zweck in Religion und Moral. Zu Kants Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft», en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 4, 1957, págs. 273-316; H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; L. W. BECK, *A commentary on Kant's Critic of practical reason*, Chicago, University of Chicago Press, 1960; R. BITTNER y K. CRAMER (eds.), *Materialien* zu *Kants Kritik der praktischen Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp, [2]1980; J. BOHATEC, *Die Religions-philosophie Kants,* Hamburgo, Hoffmann & Camp, 1938 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1966); J. CARVAJAL CORDÓN, *Moral, derecho y política en Immanuel Kant*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 1999; H. COHEN, *Kants Begründung der Ethik*, Hildesheim, Olms, [3]2001; H. EBELING, *Die ideale Sinndimension: Kants Faktum der Vernunft und die Basis-Fiktionen des Handelns,* Friburgo de Brisgovia-Múnich, Alber, 1982; J. GÓMEZ CAFFARENA, *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Cristiandad, 1983; N. HARTMANN, *Ethik*, Berlín, de Gruyter, [4]1962; D. HENRICH, «Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernuft», en G. PRAUSS (ed.), *Kant. Zur seiner Theorie von Erkennen und Kandlen*, Colonia, Kiepenheuer & Witsch, 1973, págs. 223-254; O. HÖFFE (ed.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt, Klostermann, 1989, 2000; B. JANSEN, *Die Religions-philosophie Kants*, Berlín, Dümmler, 1929; F. KAULBACH, *I. Kants «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten». Interpretation und Kommentar*, Darmstadt, Wisseschaftliche Buchgesellschaft, [2]1996; G. KRüGER, *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Tubinga, Mohr (Siebeck), [2]1967; Á. LÓPEZ MORENO, «Guía bibliográfica para el estudio de la filosofía jurídica de Kant», en *Anales de derecho: revista de la Facultad de Derecho* (Murcia) 4, 1983; L. MARTÍNEZ DE VELASCO, *Imperativo moral como interés de la*

razón: una introducción al pensamiento ético-político kantiano, Madrid, Orígenes, 1987; P. MENZER, «Schiller und Kant», en *Kant-Studien* 47, 1955-1956, págs. 234-272; J. MUGUERZA y R. RODRÍGUEZ ARAMAYO (eds.), *Kant después de Kant: en el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, Madrid, Tecnos, 1989; H. J. PATON, *The categorial imperative. A study in Kant's moral philosophy*, Londres, Hutchinson, 1947; G. PATZIG, *Ethik ohne Metaphysik*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, [2]1983; G. PRAUSS, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt, Klostermann, 1983; G. PRAUSS (ed.), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, Frankfurt, Klostermann, 1986; S. RÁBADE ROMEO, A. M. LÓPEZ MOLINA y E. PESQUERO FRANCO, *Kant, conocimiento y racionalidad*, 2 vols., vol. 2: *El uso practico de la razón*, Madrid, Cincel, 1988; H. REINER, *Pflicht und Neigung*, Meisenheim am Glan, Hain, 1951; M. RIEDL (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 vols., Friburgo de Brisgovia, Rombach, 1972-1974; R. RODRÍGUEZ ARAMAYO, *Immanuel Kant: la utopía moral como emancipación del azar*, Madrid, Edaf, 2001; D. ROSS, *Kant's ethical theory. A commentary of the Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Oxford, Clarendon Press, 1954; M. SCHELER, *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, trad. de H. Rodríguez Sanz, Madrid, Caparrós, 2001; H. SCHMALENBACH, *Kants Religion*, Berlín, Junker & Dünnhaupt, 1929; A. SCHOPENHAUER, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, trad., introd. y notas de P. López de Santamaría, Madrid, Siglo XXI de España, [2]2002; J. SCHMUCKER, *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinem vorkritischen Schriften und Reflexionen*, Meisenheim am Glan, Hain, 1961; M. SCHULZE, *Kants Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Kommentar*, Königsberg, Gräfe & Unzer, 1927; J. SILBER, «The Copernican revolution in ethics: the good reexamined [Kant]», en *Kant-Studien* 51, 1959-1960, págs. 85-101; E. WEIL, *La philosophie politique de Kant*, París, Vrin, 1971.

C. CRÍTICA DEL JUICIO

Después de considerado el conocer en la *Crítica de la razón pura* y el querer en la *Crítica de la razón práctica*, Kant emprende, en la *Crítica del juicio*, el tema del sentir. En el sentimiento, gusto y disgusto, Kant descubre una relación de fin, por lo que el motivo central de esta tercera *Crítica* lo constituirá la idea del fin. El fin puede ser subjetivo, si en su posición interviene el hombre o el gusto del hombre, y objetivo si está en función de la naturaleza y de su orden peculiar.

Correspondientemente Kant distingue dos facultades de juicio, una estética y otra teleológica. En ambos casos el mundo se somete a una consideración iluminada por la idea de la libertad; pues el concepto de fin encierra en algún modo un concepto de voluntad, espontaneidad de un sujeto inteligente. «Facultad de juicio» no implica, por tanto, un mero juzgar, como se entiende en el juicio cognoscitivo, sino un apreciar o estimar con respecto a un fin que supone la libertad.

El juicio estético

El juicio estético se ocupa de lo bello y lo sublime. La estética filosófica de Kant tuvo enorme resonancia en el clasicismo alemán, especialmente en Goethe y en Schiller. ¿Qué es lo que interesa propiamente en lo estético? Hablando muy en general, lo que el hombre considera en el arte, según Kant, es la forma pura.

Lo bello. Si la percepción de la forma puramente en cuanto tal es apta —y en esta aptitud está la relación de fin— para suscitar placer en el observador y para agradar en cuanto «bella», en aquella aprobación, expresada con un «esto me agrada», se da una apreciación y un juicio estético. El placer estético es algo enteramente peculiar. No coincide con lo simplemente agradable; lo agradable deleita. Tampoco coincide con lo bueno moral; lo moralmente bueno se hace estimar y despierta respeto. Ni coincide tampoco con el deseo; el objeto del deseo está signado con una voluntad de poseerlo. El placer estético, por el contrario, es una aprobación «desinteresada», y una aprobación o asentimiento al contenido objetivo interno de las formas que se nos presentan y nos agradan. Codicia, capricho y deseo callan para dejar hablar sólo a la forma. No obstante la relación de fin al sujeto y a su placer aprobativo, son características de lo bello la objetividad y la necesidad. Así lo define Kant: «Bello es aquello que es conocido sin concepto como objeto de un agrado necesario».

Lo sublime. Lo sublime se distingue de lo bello por la representación de lo infinito añadido a lo bello. No se mira aquí el objeto del agrado como algo contraído a unos límites, sino como algo suprahumano e imponente. Lo sublime se representa como algo que sobrecoge sin que, con todo, nos atemorice o asuste. Presenta cierta afinidad con lo moral, porque encierra algo de imperativo que en cierto modo nos subyuga por su contenido, en forma que lo sublime es literalmente lo sublimador.

Para el ideal de cultura estético del clasicismo alemán, la filosofía de Kant sobre lo bello y lo sublime significa algo así como una sanción o justificación de su voluntad educacional.

El juicio teleológico

El juicio teleológico tiene como campo propio el fin en la naturaleza. Lo descubre Kant especialmente en el reino de lo orgánico.

Organismo. En todo organismo las partes reciben su sentido por su relación con el todo. Conspiran de tal suerte a la unidad del todo que ellas entre sí son recíprocamente causa y efecto de su forma, es decir, cada parte es no sólo en orden a la otra, sino también en función de la otra. El organismo no es una simple máquina; posee además una fuerza interna formadora capaz de actuar su eficacia en la materia y así de «organizarla». Imposible explicarse este hecho mecánicamente. «Ninguna razón humana […] podrá en absoluto ilusionarse con llegar a comprender la producción de una hierbecita por causas puramente mecánicas» (*Crítica del juicio*, § 77; *Werke*, V, 409). Una vez descubierto el fin en el reino de lo orgánico, es bien comprensible el intento de ver toda la naturaleza como una totalidad en la que cada parte es solidaria de las demás y cobra su sentido a partir de la idea del todo único y unitario. A esta idea se subordinaría ahora el mecanismo cósmico. Pero esto no es todo. La idea del fin exige forzosamente la ulterior idea de un ser que prefije los fines, es decir, de un ser inteligente. La teleología conduce así a la teología, con tal que sea completada por la «teleología moral» de la razón práctica que ve en el hombre, como ser moral, el fin último de la creación; pues una teleología de nivel puramente físico parecería limitada a una parte de la naturaleza, no iría más allá de ella y su resultado es en general sólo una «demonología» (*Crítica del juicio*, § 86; *Werke*, V, 443s).

El fin como idea. Pero el fin es «idea» y de él vale, por tanto, cuanto Kant ha dejado dicho sobre la idea. No es constitutivo, sino sólo regulativo. Contemplamos en esta altura de la filosofía de Kant al mundo como investido de fines, iluminado por la teleología. Sin embargo, especulativamente, científicamente, no pudimos demostrar ninguna

finalidad en el mundo. Todo lo veíamos en él encadenado por el determinismo causal, y la investigación de la naturaleza no podía entablarse sino según los principios de la mecánica. Un proceso de la naturaleza que debe ser mirado dentro del orden de necesidad del nexo causal podemos también considerarlo como no «casual», es decir, como si su forma hubiera sido configurada de un modo libre, dentro de un orden de finalidad (*Crítica del juicio*, § 75; *Werke*, V, 396). Pero no estaba excluida por ello la posibilidad de una contemplación del mismo mundo desde ciertos ángulos de unidad. Uno de estos puntos de vista unitarios es la idea del fin.

Fines auténticos sólo los encontramos en nuestros proyectos humanos y en los señalamientos de objetivos a nuestro obrar. En la naturaleza nada podemos encontrar ni demostrar objetivamente de este producirse las cosas según un plan y un fin. Si el organismo de los vivientes se nos presenta como si su formación obedeciera a un plan, hay que ver en ello tan sólo una proyección de nuestras formas intuitivas humanas, que despiertan en nosotros aquella impresión. En realidad, lo que se nos da es el organismo en su ser acabado, en modo alguno se nos da intuitivamente la supuesta idea que presida y dirija aquel evolutivo hacerse.

Otra cosa sería para Dios. «Podemos, efectivamente, representarnos un entendimiento que, por ser intuitivo y no discursivo como el nuestro, parte de lo universal sintético y baja de ello a lo particular, es decir, va del todo a las partes», un entendimiento que proyecta, pensando primero el todo, y subordinado después al todo, como a su fin, cada una de las partes. Pero nosotros, los hombres, no estamos en posesión de tal entendimiento arquetipo y al mismo tiempo creador. Queda sólo a nuestro alcance la «idea» del fin, un «ver como si». Por esto Kant, en el problema de la teleología del mundo, rechaza tanto a Epicuro y a Spinoza como al teísmo; éste ha dado al «fin» demasiado y aquéllos demasiado poco. La naturaleza puede explicarse no sólo causalmente; hay también fin, pero el fin no es una realidad demostrable es sólo idea.

Parecía por un momento que iba a reaparecer el *mundus intelligibilis*, el de Leibniz y el de la dirección filosófica ideal-realista; pero este brote se ve ahogado por las consecuencias de la doctrina Hume: no se nos dan más que fenómenos, que son inconexos, puesto que el mundo está

fundamentalmente fragmentado en partes simples, que se reúnen según reglas, entre las cuales no se encuentra precisamente la noción de finalidad. Spinoza y Hume sólo utilizan la categoría de causalidad (mecánica y ciega). Y así también, en definitiva, Kant. Los fines en la naturaleza no son algo intuible; por tanto, no son objetos, y sólo pueden ser introducidos a título de «ideas».

Es la única concesión que Kant pudo hacer a una visión del mundo *sub specie aeterni*. Bien poco es; pues la «idea» no desempeña su papel sino *post factum*, sin virtualidad para anticipar el proceso, como la tuvo la auténtica idea platónica del ideal-realismo filosófico, que la miró siempre como una participación del *intellectus archetypus*. El empirismo hizo olvidar al hombre su cercanía a Dios en este punto y lo dejó abandonado al hilo del acontecer mundano.

Cometido de la tercera Crítica

Por ello no vemos claro cómo la *Crítica del juicio* podría alcanzar la meta que se había propuesto. Kant mismo advierte el dualismo antes subrayado (*cf. supra*, págs. 231s) en que corre el peligro de escindirse su filosofía. Como se describe en la segunda Introducción a la *Crítica del juicio*, hay dos campos al parecer irreconciliables: por un lado, el reino de lo sensible, unido bajo el concepto de naturaleza con el aglutinante de la causalidad mecánica necesaria; por otro, el reino de lo suprasensible, unido bajo el concepto de libertad e iluminado por los fines de la voluntad moral y autónoma. ¿Qué puente podrá tenderse entre ambas riberas? Kant lo quiere deducir de la condición moral del hombre encarnado en una situación temporal y fenoménica.

Supuesto que el deber moral nos indica que la razón con sus leyes prácticas ha de tener un influjo sobre el mundo de los fenómenos en el que el hombre vive (*cf. supra*, págs. 253s), también habrá de darse «un principio de unidad de lo suprasensible que esté en la base de la naturaleza, algo, por tanto, que esté prácticamente contenido en el concepto de libertad». Este principio de unidad, capaz de hacer posible el paso de los principios del modo de pensar teorético a los principios del modo de pensar práctico, sería la idea de finalidad. El fin, dado sólo propiamente en el querer humano, podría también transportarse a la naturaleza, al menos como una idea heurística, de manera que finalmente y de un modo absoluto y universal todo el ser viniera a subsumirse bajo este principio de razón (fin-idea-razón); con lo que de paso quedaría superada toda la contingencia casual (causalidad irracional, ciega) del mecanismo (*Werke*, V, 183s).

Los seguidores de Kant subrayan con fruición que en la *Crítica del juicio* realiza al fin un esfuerzo para restablecer la unidad del espíritu humano. Kant proclama efectivamente tal intención. Ya en la *Fundamentación* de 1785 había sentido, como una necesidad, la unidad de la razón teorética y de la razón práctica, «pues al fin y al cabo es una misma razón, que se distingue meramente en su empleo» (*Werke*, IV, 391; también

Crítica de la razón práctica; Werke, V, 121). Lo que no es fácil probar es que la realidad corresponda a la intención; la *Crítica del juicio* no contiene, en efecto, puntos de vista realmente nuevos. En definitiva, el conocimiento científico sigue coartando al mundo fenoménico, sin otra ley que el determinismo causal, y la finalidad no pasa de ser un «como si».

Así era ya en las dos primeras *Críticas* y subsiste invariable en la tercera. Se ha dicho: «Si se mantienen las bases del sistema kantiano, no es dable construir la problemática de la *Crítica del juicio*» (Aebi, *Kants Begründung...*, *op. cit.*, pág. 91 [*cf. supra*, pág. 198]). Esto es exacto, si se piensa en el Kant de la razón teorética. Pero también está el Kant de la razón práctica, que exige al hombre mirar y configurar todo el conjunto del mundo sensible desde el «logos» (*cf. supra*, pág. 253). Kant pudo ser, pues, un metafísico. El lastre que se lo impide es el empirismo.

Bibliografía

A. M. ANDALUZ ROMANILLOS, *La finalidad de la naturaleza en Kant. Un estudio desde la «Crítica del juicio»*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1990; A. BAEUMLER, *Kants Kritik der Urteilskraft*, Halle (Saale), Niemeyer, 1923; W. BIEMEL, *Die Bedeutung von Kants Begründung der Asthetik für die Philosophie der Kunst*, Colonia, Kölner Universitäts-Verl., 1959; R. BUBNER y otros, *Teleologie*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981; H. W. CASSIRER, *A commentary on Kant's Critique of judgement*, Londres, Methuen, 1938 (reimpr. Nueva York, Barnes & Noble, 1970); M. FONTÁN DEL JUNCO, *El significado de lo estético. Crítica del juicio y filosofía de Kant*, Pamplona, EUNSA, 1994; G. FREUDENBERG, *Die Rolle der Schönheit und Kunst in der Transzendentalphi losophie*, Meisenheim am Glan, Hain, 1960; J. KNOX, *The aesthetic theories of Kant, Hegel and Schopenhauer*, Nueva York, The Humanities Press, 1958; G. KOHLER, *Geschmacksurteil und ästhetische Erfahrung: Beiträge zur Auslegung von Kants «Kritik der ästhetischen Urteilskraft»*, Berlín-Nueva York, de Gruyter, 1980; J. KULENKAMPFF, *Materialien zu Kants Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1974; J.-F. LYOTARD, *Leçons sur l'analytique du sublime: Kant, Critique de la faculté de juger*, París, Gallilée, 1991; *id.*, *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, trad. de A. L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 2009; F. MARTÍNEZ MARZOA, *Desconocida raíz común (Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello)*, Madrid, Visor, 1987; K. MARC-WOGAU, *Vier Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft*, Uppsala, Lundequistska Bokhandeln, 1938; P. MENZER, *Kants Asthetik in ihrer Entwicklung*, Berlín, Akademie-Verlag, 1952; J. RIVERA DE ROSALES, *Kant: la «Crítica del juicio teleológico» y la corporalidad del sujeto*, Madrid, UNED, 1998; R. RODRÍGUEZ ARAMAYO y G. VILAR (eds.), *En la cumbre del criticismo*: Simposio sobre la «Crítica del juicio» de Kant, Barcelona-Iztapalapa (México), Anthropos-UAM, 1992; D. TEICHERT, *I. Kant: «Krititk der Urteilskraft». Ein einführender Kommentar*,

Paderborn, Schöningh, 1992; J. L. VILLACAÑAS y otros, *Estudios sobre la «Crítica del juicio»*, Madrid, Visor-CSIC, 1992.

D. Adversarios y seguidores de Kant

Adversarios

Las obras de Kant suscitaron al punto una nube de objeciones que todavía hoy encuentran eco.

Ya en 1782 *Christian Garve* († 1798) tachaba a Kant de idealista absoluto, al igual que Berkeley, encerrado en sus representaciones subjetivas. Kant respondió a las acusaciones de idealismo en los *Prolegómenos* y en la 2.ª edición de la *Crítica de la razón pura*, haciendo profesión de idealismo crítico: se dan cosas reales, pero se han de precisar bien los límites de nuestro conocimiento; debemos discernir (crítica) lo que es posible y lo que no lo es; el «en sí» de las cosas permanece inaccesible a nuestra facultad; sólo nos es dado conocer el fenómeno; ése es nuestro campo y nuestra frontera.

Pero ese concepto de «cosa en sí» resulta ahora lleno de aporías. *F. H. Jacobi* († 1819) objeta que Kant está en contradicción con su propia teoría, cuando aplica la categoría de causa a las cosas en sí para explicar cómo se originan de las cosas corpóreas las afecciones de los sentidos; consecuente con sus principios, sólo debería haber aplicado dicha categoría a los fenómenos. *G. E. Schulze* expresa el mismo parecer en su *Aenesidem* (1792).

Schulze también censura el empeño de Kant por revestir de validez lógico-trascendental a meras formas subjetivas. Lo lógico hubiera sido retornar a Hume, en el que las formas subjetivas son de veras subjetivas, es decir, son psicologismo y no lógica.

Johann Gottfried Herder (*cf. supra,* pág. 187) no ve en la *Analítica* trascendental más que «áridos desiertos poblados de engendros de la mente» y «palabrería hinchada y nebulosa».

Seguidores

Los seguidores de Kant fueron, no obstante, superiores en número. Nos da bien el tono de su entusiasmo el juicio de *Jean Paul* († 1825): «Kant no es una luz del mundo, sino todo un sistema solar destellante». Mucho contribuyeron a la difusión del kantismo: *Karl Leonhard Reinhold* († 1823), con sus *Cartas sobre la filosofía de Kant*, escritas en estilo popular; *Salomon Maimon* († 1800), que elimina la cosa en sí y prepara con ello la transición a Fichte, y *Jakob Sigismund Beck* († 1840). Otros muchos podrían citarse.

El mismo clasicismo alemán tomó ciertas ideas características suyas de la filosofía kantiana; en menor grado *Goethe*, que leyó, no obstante, con interés la *Crítica del juicio*; más ampliamente *Schiller*. Bastará oír las expresiones de este último, como cuando dice, hablando de lo verdadero y lo bello: «No está fuera; allí lo busca el necio; está en ti; tú lo produces eternamente». Sólo que los ideales de Schiller se acercan más al esteticismo de Shaftesbury y están en desacuerdo con el rigorismo ético de Kant.

Pero lo que aseguró el triunfo de Kant fue el aplauso de los filósofos, que día a día se fue conquistando. No sólo Alemania; también Francia, Holanda e Inglaterra se abrieron al movimiento kantiano. Y cuando finalmente los hombres del idealismo alemán se alzaron sobre el pedestal de Kant, no pudo quedar ya duda de la trascendencia secular de su pensamiento.

Tras un corto paréntesis de retroceso, en las décadas centrales del siglo XIX, sonó de nuevo la consigna «¡Vuelta a Kant!» y se produjo el poderoso desarrollo del neokantismo.

Hoy se encuentra otra vez en retroceso. Pero aun estando Kant superado en tantos aspectos, su influjo se deja sentir aún en todo el ámbito filosófico, y nadie que quiera hacerse oír en filosofía podrá dispensarse del diálogo con él.

Bibliografía

M. BONDELL, *Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds in der Zeit von 1789 bis 1803*, Frankfurt, Klostermann, 1995; H. BORKOWSKI, *Kleist und Kant*, Königsberg, Gräfe & Unzer, 1935 (reimpr.); J. CRUZ CRUZ, *Razones del corazón. Jacobi entre el romanticismo y el clasicismo*, Pamplona, EUNSA, 1993; *id.*, *Existencia y nihilismo: introducción a la filosofía de Jacobi*, Pamplona, EUNSA, 1986; M. HEINZ (ed.), *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus*, Amsterdam, Rodopi, 1997; A. KLEMMT, *K. L. Reinholds Elementarphilosophie: eine Studie über den Ursprung des spekulativen deutschen Idealismus*, Hamburgo, Meiner, 1958; W. LAMPRECHT, «Anschauende und begriffliche Erkenntnis. Eine vergleichende erkenntnistheoretische Analyse der Denkweise Goethes und Kants», en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 10, 1956, págs. 63-84; R. LAUTH, *Philosophie aus einem Prinzip*, Bonn, Bouvier, 1974; TH. LITT, *Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt*, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1949; P. MENZER, *Schiller und Kant*, en *Kant-Studien* 47, 1955-1956, págs. 234-272; F. MOISO, *La filosofia di Salomone Maimon*, Milán, Mursia, 1972; L. MUTH, *Kleist und Kant: Versuch einer neuen Interpretation*, Colonia, Kolner Universitats Verl., 1954; K. PFAFF, *Salomon Maimon; Hiob der Auklärung. Mosaiksteine zu seinen Bildnis*, Hildesheim, Olms, 1995; R. REININGER, *Kant. Seine Anhänger und Gegner*, Múnich, Reinhardt, 1923 (reimpr. Nendeln Liechtenstein, Kraus Reprint, 1973); H. SCHULTE, *Werke der Begeisterung: F. Schiller, Idee und Eigenart seines Schaffens*, Bonn, Bouvier, 1980; R. SAFRANSKI, *Schiller o la invención del idealismo alemán*, trad. de R. Gabás, Barcelona, Tusquets, 2006; W. TEICHERN, *Rekonstruktion oder Reproduktion des Grundes: Die Begründung der Philosophie als Wissenschaft durch Kant und Reinhold*, Bonn, Grundmann, 1976; K. WÖLFEL, *Jean Paul-Studien*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989.

FICHTE

IDEALISMO SUBJETIVO

«La obra de Fichte señala uno de los grandes recodos en la historia del pensamiento filosófico. Con él comienza con potente empuje una serie cerrada de movimientos y sistemas filosóficos que, por su denuedo, pretensión y colosales proporciones, se contarán entre lo más grandioso que el espíritu humano indagador jamás haya ideado. La singular potencia especulativa que el espíritu alemán llevaba en su interior […] se desborda, a partir de aquí en anchuroso cauce» (Heimsoeth). Está surgiendo el idealismo alemán. El punto de partida lo constituye la filosofía de Kant. Fichte se apoya conscientemente en Kant y desde él avanza. Pero es el Kant de la razón práctica el que se revela a Fichte como el verdadero Kant. A Fichte no le interesan tanto el ser y el cosmos cuanto el hombre y sus posibilidades interiores específicamente humanas.

Ya Kant vio en el hombre un valor absoluto. Con todo, para él había algo más que el hombre. Ahora el hombre lo es todo. El «yo» de Fichte es la fuente originaria de todo el ser cósmico. El idealismo de Kant era un idealismo crítico. Su intento fue trazar las fronteras del mundo de representaciones del hombre. Para el «yo» cognoscitivo y volitivo de Fichte no hay límites. Por eso llamamos subjetivo a este idealismo que reduce al sujeto todas y cada una de las cosas, que lo es todo. El trascendentalismo se ha hecho perfecto. El método del saber invade y constituye lo sabido mismo. La dualidad de sujeto y objeto queda eliminada, aspiración en que van de la mano Fichte, Schelling y Hegel; al principio, al menos, pues el último Fichte, igual que el último Schelling, saltarán fuera de este cerco. Universalmente se ha notado la audacia y aun la temeridad de la especulación fichteana en torno al «yo». Pero a vuelta de toda crítica, no se puede desconocer el elevado *ethos* que hay detrás de todo el sistema tendente, aún con más vigor que en Kant, a salvar la libertad y la dignidad

del hombre frente a la naturaleza y la materia. Por esto se podrá designar con justicia a este idealismo como un idealismo ético.

Vida y obras

Johann Gottlieb Fichte nació en la Alta Lusacia en 1762, de familia modesta. Inesperadamente se hizo famoso por su escrito primerizo *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (Ensayo de una crítica de toda revelación, 1792), que, casualmente publicado como anónimo, pasó por la obra de Kant largo tiempo esperada sobre filosofía de la religión. Tanto había entrado Fichte en el pensamiento de Kant. En 1794 aparece su obra principal *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Fundamento de la doctrina de la ciencia). Es el libro que echa el puente de la deducción trascendental de Kant al idealismo postkantiano, y que señala el nacimiento de una filosofía absoluta del espíritu, la filosofía del subjetivismo alemán. En el mismo año Fichte es nombrado profesor en Jena, la ciudad de los primeros románticos, en la que también Schelling y Hegel iniciaron su docencia.

Del tiempo de Jena son además los *Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia, 1796) y *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (Sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la doctrina de la ciencia, 1798). Un artículo de Fichte en el *Philosophisches Journal* de 1798 con el título «Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo» le ocasionó la acusación de ateísmo y hubo de abandonar la Universidad de Jena en 1799.

Fijó, finalmente, su residencia en Berlín y allí fue el centro de todo un nuevo movimiento intelectual, apoyado especialmente en los cenáculos románticos (Friedrich Schlegel, Dorothea Veit, Friedrich Schleiermacher). Al periodo de Berlín pertenece su utopía política *Der geschlossene Handelsstaat* (El Estado comercial cerrado, 1800), *Ueber die Bestimmung des Menschen* (Sobre la vocación del hombre, 1800), *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (Los caracteres de la edad contemporánea, 1804), *Anweisung zum seligen Leben* (Exhortación a la vida bienaventurada, 1806) y una serie de nuevas exposiciones e introducciones a su teoría de la

ciencia. Tras corta actividad en Erlangen y en Königsberg, es nombrado finalmente profesor de la Universidad de Berlín, fundada en 1809, y de ella es luego elegido primer rector. Cuando por estas fechas Alemania sucumbió al imperialismo napoleónico, Fichte ocupó un puesto destacado en el movimiento nacional de resistencia y publicó sus célebres *Reden an die deutsche Nation* (Discursos a la nación alemana, 1808-1809). En 1814 muere de gangrena. La última redacción de su *Wissenschaftlehre*, escrita en el lecho de muerte, y no terminada, parece ser la más importante.

Obras y bibliografía

J. G. Fichtes sämtliche Werke, ed. por I. H. Fichte, 8 vols., Berlín, Veit, 1845-1846 (reimpr., Berlín, de Gruyter, 1965); *Nachgelassene Werke*, ed. por I. H. Fichte, 3 vols., 1834-1835 (reimpr. Berlín, Marcus, 1962). Citamos por estas ediciones (*Werke*), vol. y pág. Ed. selectiva de las obras principales por F. Medicus en la «Philophische Bibliothek», Hamburgo, Meiner, 6 vols. 1908-1912; la ed. completa y crít. es actualmente la *Gesamtausgabe* (GA) de la Bayerischen Akademie der Wissenchaften, ed. por R. Lauth y otros, Stuttgart, Frommann, 1962s. Obras sueltas en cast.: *El destino del hombre y el destino del sabio*, trad. de E. Ovejero y Maury, Madrid, Victoriano Suárez, 1913; *Los caracteres de la edad contemporánea*, trad. de J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1934, 1976; *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia; seguido de tres escritos sobre la misma disciplina*, México, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1963; *Doctrina de la ciencia*, trad. de J. Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975; *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, trad. de F. Oncina Coves, Madrid, Tecnos, 1986; *Doctrina de la ciencia nova methodo*, ed. a cargo de J. L. Villacañas y M. Ramos, Valencia, Natan, 1987; *Primera y segunda introducción a la doctrina de la ciencia; Ensayo de una nueva exposición de la doctrina de la ciencia*, Madrid, Tecnos, 1987, 1997; *Discursos a la nación alemana*, trad. de M.ª Jesús Varela y L. A. Acosta, Madrid, Tecnos, 1988; *El Estado comercial cerrado*, trad. de J. Franco Barrio, Madrid, Tecnos, 1991; *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión*, trad. de A. Ciria y D. Innerarity, Madrid, Tecnos, 1995; *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, trad. de José L. Villacañas Berlanga, M. Ramos Valera, F. Oncina Coves, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995; *Doctrina de la ciencia 1811*, trad. de A. Ciria, Madrid, Akal, 1999; *Sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el dominio de la libertad*, trad. de A. Ciria, Madrid, Tecnos, 1998;

Ensayo de una crítica de toda revelación, ed. de V. Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002; *Ética o El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la doctrina de la ciencia*, ed. de J. Rivera de Rosales, Madrid, Akal, 2005.

B. ASMUTH, *Das Begreifen des Unbegreiflichen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1999; J. BARION, *Die intellektuelle Anschauung bei Fichte und Schelling*, Wurzburgo, Becker, 1929; P. BAUMANNS, *Fichtes ursprüngliches System*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1972; *id.*, *Johann Gottlieb Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, Friburgo de Brisgovia, Alber, 1990; M. BUHR, *Wissen und Gewissen. Beiträge zum 200. Geburtstag J. G. Fichtes*, Berlín, Akademie-Verl., 1962; E. COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona, Herder, 1995, vol. 2, págs. 37-89; J. CRUZ CRUZ, *Conciencia y absoluto en Fichte*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1994; S. DOYÉ, *Johann-Gottlieb Fichte-Bibliographie (1968-1992/93)*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1993; M. GUÉROULT, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, 2 vols., París, Les Belles Lettres, 1930 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1982); N. HARTMANN, *La filosofía del idealismo alemán*, vol. 1: *Fichte, Schelling y los románticos*, trad. de E. Estiú, Buenos Aires, Sudamericana, 1960; H. HEIMSOETH, *Fichte*, trad. de M. García Morente, Madrid, Revista de Occidente, 1931; W. JANKE, *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Berlín-Nueva York, de Gruyter, 1993; R. LAUTH, *La filosofía de Fichte y su significado para nuestro tiempo*, México, UNAM, 1968; *id.*, *La doctrina transcendental de la naturaleza de Fichte: según los principios de la doctrina de la ciencia*, trad. de A. Ciria y J. Rivera de Rosales, Madrid, UNED, 2000; V. LÓPEZ-DOMÍNGUEZ (ed.), *Fichte 200 años después*, Madrid, Complutense, 1996; *id.*, *Fichte: 1762-1814*, Madrid, Ediciones del Orto, 1993; O. MARKET y J. RIVERA DE ROSALES (eds.), *El inicio del idealismo alemán*, Madrid, Complutense-UNED, 1996; F. MEDICUS, *Fichtes Leben*, Leipzig, Meiner, [2]1922; J. R. MEDINA CEPERO, *Fichte a través de los «Discursos a la nación alemana»*, Barcelona, Apóstrofe, 2001; B. NOLL, *Kant und Fichtes*

Frage nach dem Ding, Frankfurt, Klostermann, 1936; B. NAVARRO, *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, México, FCE, 1975; A. PHILONENKO, *L'oeuvre de Fichte*, París, Vrin, 1984; M. RIOBÓ GONZALEZ, *Fichte, filósofo de la intersubjetividad*, Barcelona, Herder, 1988; W. RITZEL, *Fichtes Religionsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1956; W. STEINBECK, *Das Bild des Menschen in der Philosophie Fichtes*, Múnich, Hoheneichen Verl., 1939; M. WUNDT, *Johann Gottlieb Fichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1976; J. L. VILLACAÑAS BERLANGA, *La filosofía del idealismo alemán*, vol. 1: *Del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling*, Madrid, Síntesis, 2001; M. ZAHN, «Die Bedeutung neuer Fichte-Funde für die Philosophie des deutschen Idealismus und die heutige Philosophie», en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13, 1959, págs. 110-118.

Fichte parte de una doble base para construir su filosofía; la reflexión sobre la naturaleza del saber y sobre el sentido del querer. Consecuentemente, elabora, por un lado, una teoría de la ciencia, por otro, una teoría moral.

Teoría de la ciencia

Idealismo absoluto. La teoría de la ciencia pretende desarrollar el sistema de las formas necesarias de representar y conocer; quiere ser, pues, una filosofía primera o una ontología fundamental.

De Kant a Fichte. A eso en realidad apuntaba Kant con su deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento.

Fichte se instala en ese punto del pensamiento de Kant, al que quiere, sin embargo, completar, ya que a su juicio Kant se ha quedado a medio camino. Fichte es más radical. En realidad Kant, a juicio de Fichte, ha tomado sus categorías de la experiencia; de ningún modo podrá demostrar que tales categorías constituyen «el sistema de las formas necesarias del obrar» de la conciencia y que son exclusivamente formas de inteligencia pura. El hecho de que para Kant subsistan las cosas en sí y las afecciones sensibles emanadas de aquéllas muestra bien claro que Kant no nos ha dado puros modos del entendimiento. Los «dogmáticos» podían valerse de esta declaración de Fichte para hacer valer que las categorías kantianas efectivamente representan leyes trascendentes del ser. En realidad, la afirmación de Fichte es históricamente exacta. Las categorías kantianas tuvieron otro origen bien distinto de la deducción trascendental. Fichte toca luego una aporía molesta para Kant, que también señalaron Jacobi, Aenesidemus (Schulze) y Reinhold. Es la ya mencionada objeción (*cf. supra*, pág. 239) de que si se da efectivamente un significado a las afecciones causadas por las cosas en sí, cae por tierra la espontaneidad de las formas aprióricas, y si, por el contrario, se quiere salvar esta espontaneidad, las afecciones están de más.

Según Fichte hay sólo dos filosofías posibles: el dogmatismo y el idealismo. El primero admite cosas en sí trascendentes al pensamiento y priva con ello al «yo» de su libertad (espontaneidad), aparte de que no es fácil entender cómo algo que no es espíritu ni conciencia pueda ejercer su influjo en el espíritu y en la conciencia. El segundo, el idealismo, no admite

más que representaciones, que hace emanar del «yo», con lo que éste queda libre e independiente. Entre estos dos puntos de vista es preciso elegir prácticamente. No es dable una decisión teorética; pues ni uno ni otro puede ser especulativamente probado o refutado; se trata de una posición última fundamental. Todo depende de nuestra decisión personal. «Qué clase de filosofía se escoja […] depende de qué clase de hombre se es; pues un sistema filosófico no es un mobiliario muerto que podemos arreglar a nuestro gusto, sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene».

Fichte fue un hombre activo, y se decidió por el idealismo para soltar todo lastre de dependencia y conquistar la plena espontaneidad del «yo». También Kant vio en el idealismo este lado de espontaneidad, y las categorías no eran sino una expresión de la dinamicidad creadora del espíritu. Pero la piedra de escándalo fue la materia y la «cosa en sí», rebeldes a aquella espontaneidad. Ahora, en Fichte, el sujeto pone también la materia; el espíritu lo es todo. Estamos ante un idealismo absoluto, una declarada y desnuda filosofía del espíritu. En Kant el entendimiento puro venía a ser como un demiurgo griego; trabajaba sobre un material que se le ofrecía y que imponía ciertas limitaciones a su acción. En Fichte el espíritu es como el Dios de la Biblia, que lo crea todo de la nada. «Así pues, la teoría de la ciencia deduce *a priori*, sin atender para nada a la percepción, lo que ha de acaecer en la misma percepción, es decir, *a posteriori*» (*Sonnenklarer Bericht* [Exposición clara como el sol], lec. 2.ª; *Werke*, II, 355).

La teoría de la ciencia «construye absolutamente *a priori* toda la conciencia común de todos los seres racionales en cuanto a sus trazos esenciales, lo mismo que la geometría construye absolutamente *a priori* las maneras universales de limitación del espacio por cualquier ser racional» (*Sonnenklarer...*, lec. 3.ª; *Werke*, II, 379).

La idealidad como realidad. Esto no quiere decir que «del concepto del “yo” se saque toda la ciencia como los cascos de una cebolla», es decir, por medio de un análisis de lo que está ya oscuramente contenido en el «yo» (*Sonnenklarer...*, lec. 3.ª; *Werke*, II, 375), y menos aún que lo que allí se construya sean puras construcciones de la mente; «la teoría de la ciencia es

realista», desde su punto de vista existe una «fuerza totalmente enfrentada a todas las naturalezas finitas, el “no yo”, de la cual dependen éstas en cuanto a su ser empírico». Pero la teoría de la ciencia afirma tan sólo que dicha fuerza opuesta es simplemente sentida. No es científicamente conocida. Con ella parecería venirse abajo todo el idealismo. Pero se añade a renglón seguido: «Todas las posibles determinaciones de esta fuerza y de este “no yo” que puedan darse hasta el infinito en nuestra conciencia, [la teoría de la ciencia] se compromete a deducirlas de la potencia determinante del “yo” y efectivamente las podrá deducir de ahí, con tanta certeza como es teoría de la ciencia». Por aquí se ve que, para Fichte, «realidad» es igual a idealidad; todas las formas empíricas de la conciencia (lo que llamamos realidad) son en definitiva deducibles del «yo».

No queda ya ningún material lógicamente amorfo, dirán los neokantianos. La nueva ontología es, por consiguiente, una «historia pragmática del espíritu humano», como llama también Fichte a su teoría de la ciencia; y él puede decirlo con razón, una vez que le ha asignado como tarea «el deducir a partir del entendimiento todo el ser del fenómeno».

Dialéctica del «yo». ¿Cómo se las arregla el espíritu para poner en marcha este proceso evolutivo y creador del ser?

Intuición intelectual. Basta a la conciencia, responde Fichte, contemplarse a sí misma y darse cuenta de los presupuestos básicos de su propia posibilidad; con ello se hacen transparentes las determinaciones fundamentales de la conciencia, unas en función de las otras; pues si una cosa se da, todo lo demás debe darse, y precisamente en la forma en que se da (*Sonnenklarer*..., lec. 2.ª; *Werke*, II, 349). Como entre las figuras geométricas existe una conexión regular, de tal manera que lo uno se sigue de lo otro, así también la conciencia tiene una regularidad inmanente, según la cual fluye con necesidad todo cuanto en ella se contiene, hasta los más mínimos detalles.

La teoría de la ciencia «parte de la más simple y más característica determinación de la conciencia, de la intuición o la “yoidad”, y avanza en la suposición de que la autoconciencia plenamente determinada es el último

resultado de todas las demás determinaciones de la conciencia, hasta llegar a la deducción de ésta, soldándose a cada eslabón de su cadena uno nuevo, del que le consta, en intuición inmediata, que igualmente para todo ser racional ha de darse aquella misma conexión y concatenación» (*Sonnenklarer...*, lec. 3.ª; *Werke*, II, 379s).

Ya por el ejemplo aducido de la regularidad geométrica se ve claro que se trata aquí de una conciencia «pura», paralela del entendimiento puro de Kant; no de un proceso psicológico, sino de una génesis lógico-trascendental, al modo del matemático, que, al enseñar su ciencia, no toma por fundamento el modo como de hecho los hombres cuentan, sino el modo como deben contar. El matemático enseña el cálculo recto, y Fichte la conciencia recta, que no es mero ser consciente de algo, sino «saber». Fichte contempla la conciencia en su forma ideal, y descubre las condiciones necesarias y absolutas que sostienen el saber y, conjuntamente con él, el ser. En ello está su intuición intelectual.

Proceso tricotómico dialéctico. El método seguido para esta deducción de todas las determinaciones fundamentales de la conciencia es el célebre proceso dialéctico en tres fases, tesis, antítesis y síntesis, proceso que desde ahora se impone en todo el idealismo alemán.

Tesis. Comienzo originario de toda conciencia es que el «yo» se pone a sí mismo: «*yo*» *soy* «*yo*» (tesis). Es la primera posición absolutamente hablando. Basta pensar cualquier cosa, v. g., esto es esto, dicho en general, A = A, para comprobarlo. En el segundo A (predicado) recordamos el primer A (sujeto) como un A puesto así y no de otra manera por nosotros, y vemos claro que igualmente en el segundo A no hacemos sino volver a mirarnos a nosotros y así somos idénticos a nosotros mismos. Sucede análogamente en todos los contenidos de conciencia. Nos reconocemos y nos experimentamos en ellos siempre sólo a nosotros mismos, al «yo» como «yo». En el primer paso de la marcha dialéctica, la tesis, hemos encontrado ya, según se ve, dos principios ontológicos de gran importancia: el principio de identidad y la categoría de realidad, pues ha quedado puesto algo positivamente, realmente, «soy».

Antítesis. Pero a la posición del «yo», en la tesis, debe seguir al punto la antítesis, el «no yo». El «yo» se pone enfrentado con un «no yo», y tiene que ser así, pues un «yo» sin un «no yo» es tan impensable como una derecha sin una izquierda. Con ello tenemos oposición y negación y dos nuevos principios ontológicos de especial importancia, el principio de contradicción y la categoría de negación. Pero como el «yo» se opuso a sí mismo un «no yo» (suprimida toda determinación desde fuera del sujeto, en gracia de la libertad y espontaneidad del mismo sujeto), ostensiblemente el «yo» se ha autolimitado o escindido.

Síntesis. Y volviendo ahora la mirada al «yo» total, resulta el tercer paso del proceso, la síntesis, superación de la contradicción. En ella reconocemos la unidad del «yo» y del «no yo» en una originaria y fundamental subjetividad, en el «yo» absoluto, de forma que la síntesis en sí es lógicamente lo primero, y la dialéctica representa el camino por el cual el uno, el espíritu, se explicita en lo múltiple. Y como elementos ontológicos recogemos aquí el principio de razón suficiente y la categoría de limitación. También en Kant la tercera categoría de cada serie contenía debajo de sí, en síntesis, las dos primeras.

Un ejemplo según Fichte: conocemos el oro cuando lo ponemos en su peculiar esencia; después lo distinguimos de la plata, del cobre, etcétera; luego los reunimos todos de nuevo bajo el concepto de metal, y en esta síntesis descubrimos el fundamento de su posibilidad.

Echando mano de este método, Fichte cree haber explicado toda la conciencia en devenir, pues cada síntesis, a su vez, puede ser considerada como tesis, de modo que el proceso continúa por los mismos pasos sin interrupción, hasta descender a los últimos detalles de nuestro conocer. Del mismo modo Fichte se ufana de haber esclarecido el mundo del saber en su verdadera esencia; comprender este mundo en su estructura no es otra cosa que comprender la estructura de la conciencia. La historia del ser es la historia de la conciencia. Y la regularidad funcional de ésta, es decir, su ritmo dialéctico, es lo que constituye la auténtica esencia del saber.

Las dificultades de esta concepción fueron puestas una y otra vez de relieve. El concepto del yo cambia de sentido con harta frecuencia y muy caprichosamente. Ya es el yo absoluto, universal e infinito; ya el particular, individual, limitado. Se ha hablado de una transposición de conceptos. Se ha llegado incluso a mirar toda su construcción como un sueño romántico «abocado a un caos de palabras y conceptos» (Jean Paul).

Dialéctica de Fichte y deducción kantiana. Lo que es ciertamente claro es la intención de Fichte de reelaborar la deducción trascendental de Kant, convirtiéndola en un puro y total formalismo inmanente del espíritu. No se puede negar que el proceso dialéctico tricotómico representa un esfuerzo genial para acercarse a la forma y función del espíritu en su más íntimo ser, es decir, en su génesis. La cuestión es si esta ética formal del espíritu, con su eliminación de sujeto y objeto, se queda dentro del espíritu mismo, o llega a algo que es más que pura función espiritual. Del fondo póstumo aún no publicado habrá que esperar nuevas aclaraciones y resultados sobre el tema.

Kant desechó, por nebulosa, la teoría de la ciencia de su discípulo. Fichte respondió en tonos bastante vehementes, en carta a Reinhold, llamando a Kant cabeza desquiciada y afirmando que él había comprendido el espíritu de Kant mejor que Kant mismo. No anda del todo descaminado, pues a la luz del *Opus postumum* sabemos hoy que también Kant al final estaba de vuelta, dispuesto a aplicar la deducción trascendental a la misma materia y contenido del conocer, dando en esto la razón a la interpretación de Fichte que antes lo había horrorizado.

Doctrina moral

Ética. En la ética encontramos igualmente el formalismo radical que hemos visto en la teoría de la ciencia. Fichte entiende la posición de objetos por el espíritu como auténtica actividad. Su dialéctica no es, como la de Platón, desentrañamiento analítico de ideas, sino un hacer eternamente progresivo. En el vestíbulo de su filosofía habrá que escribir el lema de Fausto: *Im Anfang war die Tat* (en el principio era la acción). La teoría de la ciencia se transforma en doctrina moral, y la teoría del ser, en ética. «No obramos porque conocemos, sino que conocemos porque estamos determinados a obrar; la razón práctica es la raíz de toda razón» (*Werke*, II, 263). La naturaleza y sus objetos nada significan para el hombre Fichte; no son para él más que pretextos de acción humana, «materiales sensibilizados del deber», una resistencia que hay que vencer, un campo de ejercicio del «yo», en el que éste se prueba y acrisola. La piedra angular de su ética la constituye, efectivamente, la propia actuación y autorrealización del «yo»: «Cumple siempre tu definición».

¿Moral formal o material? El «yo» autorrealizado, como base de la ética, podría a primera vista hacer creer que Fichte sustituye el formalismo de Kant por una ética material de valores tomando el «yo» como valor determinado. Lo cierto, sin embargo, es que se mantiene en el formalismo. No escuchamos, en efecto, otra consigna que el formal y vacío: «¡Hacer, hacer! ¡Para esto existimos!». La voluntad pura que, análogamente al saber puro, constituye la moralidad, ha de ser, según Fichte, algo fundamentalmente distinto de aquel querer inferior que no es más que un desear, atento sólo a la satisfacción de necesidades y apetitos, a tono con el utilitarismo, eudemonismo y hedonismo; en él, el hombre no es más libre que el animal, a merced, como éste, de los ocasionales estímulos fisiológicos emanados del ambiente material. También se ha de distinguir esta voluntad pura de toda forma de apetencia de poder o dominio. Es «pura» voluntad de razón, es la voluntad ideal de la humanidad en general,

con la que ha de conformarse la voluntad individual, tomando ésta a aquélla como la norma pura de todo querer en un proceso de acercamiento infinito. Si preguntamos ahora en qué consiste esa voluntad pura, la respuesta que nos da Fichte es siempre la misma: «¡Hacer, hacer! ¡Para esto existimos!».

Pero ¿sabemos ya con ello qué tenemos que hacer? Lo mismo que el formalismo de Kant, también la ética de Fichte necesita completarse con una teoría material de valores. Ambas éticas son en este sentido una expresión inadecuada de la moralidad. Y particularmente a la ética de Fichte le acecha el peligro de caer en un dinamismo polifacético de fachada grandiosa, detrás de la cual no hay en realidad más que una πανουργία (*cf.* vol. I, pág. 110).

Así es, en efecto, si lo que da el tono es el mero impulso de acción y poder, habilidad para todo, sin discriminación de bien y mal, cual acaece en la posterior filosofía de la vida. El principio ético de Fichte degenera aquí, en esta filosofía de la vida, en indiferentismo axiológico y aun en oposición al valor, como el subjetivismo kantiano se torció malamente, en esa misma filosofía, en puro relativismo.

No obstante estos defectos, es preciso reconocer que tanto en la moral de Kant como en la de Fichte alienta un *ethos* auténtico, el ideal de la libertad y de la autonomía del hombre. Decimos autonomía, pues es evidente que esta ética de la voluntad pura de Fichte implica la autolegislación. La autonomía consiste precisamente en que el «yo» es el que se realiza a sí mismo.

El formalismo y la idea del deber aseguran que este «yo» es el «yo» puro. En estos puntos concuerda plenamente Fichte con Kant, y ambos cuentan en la historia entre los que han superado el utilitarismo de todas las éticas empíricas, que someten al hombre a lo puramente fáctico y a su contingencia. Lo cual es un mérito que no podrá subrayarse suficientemente en una era de imperio de la técnica, en la que los hombres se preocupan cada vez más de las cosas que, si bien hacen agradable la vida, acaban por hacer esclavos suyos a los hombres.

Sentido de la existencia. En el libro 3.º de su *Bestimmung des Menschen* (Destino del hombre) Fichte traza en breves rasgos el sentido de la historia

del hombre que se alza desde la naturaleza, la supera, entra en la cultura y en la historia y finalmente monta sobre la tierra un paraíso en el que, gracias a las invenciones del espíritu humano, el trabajo deja de ser una carga, «pues el ser intelectual no está destinado a ser un portador de fardos», y donde reinará una paz perpetua. En esto procede igual que Kant. Pero Fichte no se contenta con esto. ¿Qué clase de vida será ésta? se pregunta. «¿Comer y beber para volver luego a tener hambre y sed, y poder de nuevo comer y beber hasta que se abra a mis pies el sepulcro y me trague, y ser yo mismo alimento que brota del suelo? ¿Engendrar seres semejantes para que también ellos coman y beban y mueran y dejen detrás de sí otros seres que hagan lo mismo que yo hice? ¿A qué este círculo volviéndose incesantemente sobre sí mismo […] este monstruo, devorándose constantemente a sí mismo para poderse de nuevo engendrar, y engendrándose para poderse de nuevo devorar?» (*Werke*, II, 226). Por ello Fichte no se satisface con esta realidad sensible ni con semejante paraíso. Pronunció ya su sentencia sobre Karl Marx, antes de que éste escribiera. La realidad que busca Fichte es lo suprasensible. Es la verdadera realidad y la auténticamente humana. Y no comienza sólo más allá de la tumba. Está ya aquí y ahora y es la que hace hombre al hombre. «La verdadera vida no cree, efectivamente, en la realidad de esta multiplicidad cambiable, sino que cree exclusivamente en su inmutable y eterno fundamento, que está en el ser de Dios; fundida inalterablemente con todo su pensamiento, con todo su amor, su obediencia y su última fruición, y perdida en este fundamento. Por el contrario, la vida de apariencia no conoce ni posee unidad alguna, sino que tiene lo múltiple y lo cambiable por el verdadero ser» (*Exhortación*, confer. 3.ª; *Werke*, V, 446).

La filosofía de Fichte podría traer a la conciencia del hombre actual la verdad de que el mundo debe estar subordinado a él y no él al mundo. Siempre, empero, habrá de subrayarse que estos formalismos han de ser completados con una idea del hombre henchida de valores materiales determinados; de otro modo, quedan desprovistos de valor.

Ética y comunidad. Un nuevo concepto, que se orienta acaso en esa dirección material y en la que Fichte se aparta de Kant, es el alto significado

concedido por Fichte, dentro del ámbito ético, a la comunidad humana. En ningún otro campo se experimenta más certeramente lo que es aquella voluntad pura que en el ambiente social. Los otros hombres no son, como la naturaleza externa, mero obstáculo que hay que superar para la actuación y auto-afirmación del «yo», sino compañeros de viaje y apoyo en la ascensión ética. Hay héroes de la moralidad, genios de la virtud, como, por ejemplo, los grandes fundadores de religiones, que nos representan al hombre en su expresión cada vez más pura, y van delante de nosotros en nuestro camino.

Y no sólo los hombres extraordinarios, también el tipo medio de la sociedad humana nos ofrece material para nuestro perfeccionamiento moral, en los deberes comunes del hombre y en los particulares de la profesión, estado social, familia. Brindando todos a todos posibilidad y aun ayuda para el cumplimiento del propio cometido moral, el «yo» alcanza a través del «tú» su propio complemento. Así, la ética de Fichte se convierte en una ética de comunidad. Aún se le queda adherido cierto formalismo, pues el concepto de comunidad, como el de «yo», necesita de un contenido concreto. Son muchas y varias las maneras de comunidad que se ofrecen a la mente y no se nos da aquí un criterio de determinación.

Derecho y Estado. Dado que el hombre no siempre es pura voluntad, la comunidad tiene que defenderse de los abusos de algunos de sus miembros, para garantizar a cada uno toda aquella libertad externa que sea posible para el desenvolvimiento autónomo del «yo». Así nacen el derecho y el Estado. El Fichte de la primera época separó el derecho, igual que Kant, como mera medida externa de fuerza, del orden moral, reino del deber interno. De acuerdo con ello, para él el Estado es también una institución que cuida de la seguridad y la libertad externas de los ciudadanos mediante el empleo de la fuerza. Tiene asimismo su origen en un pacto sobre la base de una libre conformidad y por amor a aquellos fines. Se deriva de ello que el Estado ha de garantizar el cuerpo, la vida, propiedad y derecho al trabajo. Ha de procurar para ello que no haya indigentes ni ociosos. Tiene derecho de limitar, caso de necesidad, la libertad de industria, de comercio y de cambio de domicilio. En gracia de la verdadera comunidad, y para no perturbar el equilibrio interior, el comercio exterior deberá ser monopolizado en el

grado en que, en general, éste deba ser atendido, pues el ideal sería un Estado comercialmente cerrado. Flota, pues, en el pensamiento de Fichte un ideal de Estado de fuerte tono socialista. Fichte se inclinó, en su primera época, con entusiasmo fanático en favor de la Revolución francesa.

El Fichte de los últimos años, desde los *Discursos a la nación alemana* y la *Teoría del Estado* de 1813, piensa de una manera notablemente distinta. El Estado no es ya para él una mera institución de vigilancia, sino un Estado de educación y cultura. Son visibles los influjos de Pestalozzi, que empujan a Fichte a una posición extrema en sentido contrario, hasta ver en el Estado una institución docente coercitiva.

Por este mismo tiempo queda sustituida la concepción cosmopolita de nuestro filósofo por el ideal de un Estado nacional y de una educación nacional. También aquí incurre en exageración; la suerte del pueblo alemán será la suerte de la humanidad: «No queda otra salida; si os hundís vosotros, se hundirá la humanidad, sin posibilidad de nueva restauración».

Fichte en sus últimos años

Teoría de la ciencia. Fichte no pudo sostenerse en el primer subjetivismo absoluto, para el que todo ser era posición y actividad del «yo» expansivo y vital. Ya en la *Exhortación a la vida bienaventurada* (1806), el ser precede al hacer y al deber. Aquí se da «el otro» de la sensibilidad, del precepto del deber, y sobre todo de Dios. La trascendencia y el contenido que sobrepuja la forma, más allá del método, se muestran ahora en Fichte, a diferencia de Hegel, aun dentro de la inmanencia de su filosofía del espíritu. El idealismo «subjetivo» se hace de nuevo «crítico», a un nivel superior, tras la fase trascendental en que se eliminó la cosa en sí. Y en la última versión de la teoría de la ciencia aparece el ser divino, uno, eterno e inmutable, como la única realidad auténtica. El sujeto se configura allí a imagen y semejanza de Dios. De un soneto póstumo son estos conceptos: el eternamente uno vive en mi vivir, ve en mi mirar; nada existe sino Dios y nada es Dios sino vida; muy claro se alza el velo ante ti. Ese velo es tu «yo»; muera lo que es caduco y vivirá sólo en tu anhelo. Penetra lo que sobrevive a ese anhelo y el velo se te hará visible como velo, y sin velo verás el vivir divino.

Filosofía de la religión y de la historia. Para el Fichte de los primeros años, religión es, lo mismo que para Kant, igual a moralidad. «Lo divino se constituye por el recto obrar. Dios es el mismo orden moral vivo y eficiente». «No nos hace falta otro Dios, ni podemos imaginarnos otro distinto de éste». Esto le valió a Fichte la acusación de ateísmo. En la *Exhortación*, en cambio, lo religioso aparece como una realidad aparte y como un poder, anterior a la subjetividad, que crea la persona y la comunidad. Se revela incluso este elemento religioso como un factor decisivo en el camino histórico de la humanidad. Le está reservado el papel de coronar el proceso y de llevar a plenitud la misma humanidad.

Fichte distingue cinco etapas en la historia de ésta: 1) época del dominio absoluto de la razón, pero sólo a través del instinto: estado de inocencia del género humano; 2) época en que el instinto de la razón queda eliminado por

una autoridad que presiona desde fuera, que exige fe ciega, sin apoyo persuasivo de razones: estado de pecado incipiente; 3) época de liberación de la autoridad, del instinto de la razón y de toda razón en general, en un periodo de pleno desenfreno y absoluta indiferencia frente a toda verdad: estado de pecado consumado; 4) época de la ciencia de la razón, en que la verdad es reconocida y amada como el sumo bien: estado de justificación incipiente; 5) época del arte de la razón en que la humanidad, con mano segura e infalible, se edifica a sí misma como expresión de la razón: estado de justificación y santidad consumadas.

En *Los caracteres de la edad contemporánea*, de 1804, Fichte coloca la Ilustración, con su «libertina y desazonadora palabrería», y su propio tiempo en la tercera época, y, a semejanza de Rousseau, en una penetrante crítica de aquel tiempo y su cultura, habla de la oscurantista arrogancia con que el hombre se siente personificación del progreso frente a los «tiempos pretéritos de tinieblas y superstición», cuando, en realidad, reina una anarquía de pareceres y pasiones que determinó «la edificación de constituciones políticas sobre la base de abstracciones inconsistentes, montadas en el aire. En virtud de esta arrogancia con fraseología altisonante y huera se trata de gobernar a unos pueblos decadentes sin contar con una fuerza firme e inexorable». Lo que la humanidad necesita es imponerse en las eternas e inmutables verdades. «Todo lo superior y elevado debe querer insertarse, a su manera, en la inmediata actualidad, y quien de verdad vive de aquello superior, vive también en esta realidad». Fichte descubrió, con progresiva claridad, aquello superior en las verdades y los valores religiosos.

Para la expresión de su pensamiento, Fichte, en sus últimos años emplea preferentemente conceptos del Evangelio de san Juan (periodo joánico). La idea del amor y de una hermandad humana operante viene a ocupar ahora el primer plano con categoría de factor social y como suprema meta de una evolución ideal histórica.

Con ello, las primeras concepciones religiosas de Fichte se transforman fundamentalmente. Ciertamente no se puede hablar de neta religiosidad cristiana en el Fichte anciano, y menos en el sentido de una adhesión a la Iglesia. Pero sí es cierto que ya en la *Exhortación* Fichte expresaba su

convicción de que la doctrina contenida en este libro suyo era la doctrina del cristianismo, y al final de su *Teoría del Estado*, de 1813, estampó estas proféticas palabras: «Tiene que llegar el tiempo […] en que todo el género humano que puebla la tierra se vea comprendido bajo un único Estado cristiano íntimamente trabado, que en una empresa común domine la naturaleza, y entonces haga su entrada en la esfera superior de una vida distinta» (*Werke*, IV, 600).

SCHELLING Y EL ROMANTICISMO

IDEALISMO OBJETIVO

El idealismo de Fichte se levantó, según el juicio del tiempo, sobre una base bien débil. Que todo el ser sea posición del «yo» y que estemos nosotros encerrados en una infranqueable contemplación de nuestras propias modificaciones, era un punto de vista en extremo limitado. Schelling también es idealista. También él descubre, tras el ser, al espíritu como auténtico ser y fuente del devenir. Pero este espíritu es ahora independiente de nuestro «yo», es espíritu objetivo. Así pasamos del idealismo subjetivo de Fichte al idealismo objetivo de Schelling. Hay en ello una superación del subjetivismo de Kant y además, lo que es igualmente de interés, un resurgimiento de la mejor tradición metafísica. Ya vimos cómo también Kant entraba, a su modo, dentro de aquella continuidad espiritual de Occidente, pues los grandes problemas de ella eran también los suyos. Pero mientras los elementos metafísicos de su pensamiento quedaron trabados y, en definitiva, vencidos por el influjo empirista, recobran ahora su fuerza en Schelling. Para apreciarlo será bueno no mirar a Schelling a través de Spinoza o Giordano Bruno, como corrientemente se hace, sino ver al auténtico fundador de la filosofía alemana, Nicolás de Cusa, que es quien está propiamente detrás de Schelling, bien que a través de un complejo proceso de intermediarios.

Vida

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling es uno de los muchos varones ilustres que Suabia ha dado a la cultura alemana. Nació en 1775, hijo de un pastor protestante de Württemberg; estudió junto con Hegel, cinco años más viejo que él, así como con Hölderlin, en el seminario teológico protestante de Tubinga («entre alemanes todos me entienden en seguida cuando digo que la filosofía está viciada por la sangre teológica», fulmina en cierta ocasión Nietzsche; «basta nombrar el seminario de Tubinga»); ya en 1798 es llamado como profesor a Jena en virtud de una propuesta de Goethe; conoce allí, en el círculo romántico, a Caroline Schlegel, con la que se casa en 1803; en el mismo año, va de profesor a Wurzburgo, pero ya en 1806 marcha a Múnich, donde es nombrado miembro de la Academia de Ciencias de Baviera y secretario de la Academia de Bellas Artes. Después de cierta actividad académica en Erlangen, es nombrado, en 1827, profesor de la Universidad de Múnich y presidente de la Academia.

En 1841 es llamado, por Federico Guillermo IV de Prusia, a la Universidad de Berlín, donde debía «aniquilar la semilla del dragón del panteísmo hegeliano». Pero el hombre que se había encumbrado como un meteoro hasta su primera entrada en Múnich no encontró ahora ninguna resonancia. Tras una breve actividad docente se retira de la vida pública.

Por este tiempo, el siglo XIX había comenzado a ser el siglo de las ciencias naturales; el espíritu romántico había cedido a un pensar sobrio que se propagaba rápidamente. Schelling hubo de sobrevivir a su propio apogeo. Al morir, en 1854, su obra había caído casi en olvido, pero no sólo Schelling, sino también el idealismo en general.

Obras

Schelling fue un escritor muy fecundo, pero también muy evolutivo, si bien sabemos que no fue aquel Proteo que durante largo tiempo se vio en él. A los 17 años redacta una tesis sobre el pecado original. A partir de 1793 se sucede con ritmo veloz una serie de trabajos filosóficos que están aún bajo el influjo de Kant y de Fichte. Pero ya con sus *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (Ideas para una filosofía de la naturaleza, 1797) halla su propio camino. Los siguientes escritos, *Von der Weltseele* (Del alma del mundo, 1798) y *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (Primer esbozo de un sistema de la filosofía de la naturaleza, 1799), prosiguen esta misma línea propia. Ambas obras son decisivas para caracterizar su primer periodo, el de la filosofía de la naturaleza. En ellas Schelling mira la naturaleza como un «todo» en devenir, desde la materia universal hasta el espíritu del hombre, que es el ojo con que el espíritu de la naturaleza se contempla a sí mismo. En otra obra de este periodo, el *System des transzendentalen Idealismus* (Sistema del idealismo trascendental, 1800), recorre la misma vía en sentido inverso, desde el sujeto al objeto.

En un segundo periodo, que comienza hacia 1802 y se extiende hasta 1809, Schelling hace coincidir naturaleza y espíritu en el absoluto; es la filosofía de la identidad. A este periodo pertenecen el diálogo *Bruno* (1802), título ya en sí expresivo, y las *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (Lecciones sobre el método de los estudios académicos, 1803).

En un tercer periodo, que comienza hacia 1809, Schelling toma una dirección teosófico-gnóstica bajo el influjo de F. Ch. Oetinger y F. Baader, que le orientan a J. Böhme. Le interesan aquí, ante todo, los problemas de la libertad; así en las *Philosophische Untersuchungen über die menschliche Freiheit* (Investigaciones filosóficas sobre la libertad humana, 1809), y luego el mundo del mito, de la revelación y de la religión, la llamada «filosofía positiva». Nuestro filósofo, que hasta entonces había publicado, ininterrumpidamente, una obra tras otra, se muestra ahora inseguro de sí

mismo. Trabaja y escribe incesantemente, pero no publica sino muy poco. De la obra principal de este tercer periodo, *Die Weltalter* (Las edades del mundo), existían en la Universidad de Múnich no menos de doce redacciones. La obra se editó en 1815, pero fue de nuevo retirada. En 1946 M. Schröter publicó las primitivas redacciones (1811 y 1813) del primer libro de las *Weltalter*, salvadas del incendio que alcanzó al fondo inédito de Schelling en 1944, y las editó como apéndice a la edición jubilar de Múnich. De las *Edades del mundo* salieron las *Lecciones sobre la filosofía de la mitología y la filosofía de la revelación*. Schelling habló de ellas ya por los años veinte, pero más especialmente desde 1841, en Berlín. Estas *Lecciones* contienen su filosofía «positiva». Los temas principales son la realidad auténtica, la libertad y Dios. Schelling va en pos del Dios «existente». La filosofía «negativa» había llevado, según él, en Kant, Fichte y Hegel, sólo a un Dios en la idea. No había encontrado ni la realidad, ni la libertad ni, por tanto, el Dios efectivo y real. Esta crítica se desprende ya neta de las Lecciones de Múnich *Sobre la historia de la filosofía moderna* (1872), por ejemplo, de la interpretación del argumento ontológico en Descartes y más aún en la *Lección* 8.ª, *Sobre la filosofía de la revelación*. Esta filosofía posterior de Schelling adquiere por primera vez su merecido interés. Parecidamente al Fichte de los últimos años, señala sus fronteras al idealismo, liberando el absoluto de la pura dialéctica lógico-formal y dejando totalmente en la libertad de la voluntad el crear o no crear el mundo, frente al determinismo de Spinoza. Esta libertad significa también la posición de una realidad que se funda en un primer principio, «qui, à cause de sa […] positivité absolute, ne se laisse connaitre qu'à posteriori», como dice en una carta del 16 de abril de 1826.

Obras y bibliografía

La ed. crít. en curso es la *Historisch-kritische Ausgabe*, a cargo de la Schelling-Komission de la Academia Bávara de las Ciencias, ed. por H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs, H. Krings y H. Zelner, Stuttgart, Frommann, 1976-2009; *Sämtliche Werke*, ed. de su hijo K. F. A. Schelling: 1.ª serie, 10 vols.; 2.ª serie, 4 vols., 1856s, Stuttgart-Augsburgo, Cotta, 1856-1861; *Schellings Werke nach der Originalausgabe in neuer Anordnung*, 6 vols. principales y 6 suplem., ed. por M. Schröter, Múnich, Beck, 1927-1959, llamada ed. jubilar de Múnich (las citas las hacemos por esta ed., vol. y pág.), reimpr. 12 vols., Múnich, Beck, 1956-1960; *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813* (vol. que completa la ed. anterior), ed. por M. Schröter, Múnich, Beck, 1946, [4]1993; *Ausgewählte Schriften*, 6 vols., ed. por M. Frank, Frankfurt, Suhrkamp, 1995; *Briefe und Dokumente*, 3 vols., ed. por H. Fuhrmans, Bonn, Bouvier, 1962-1975; *La esencia de la libertad humana*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, 1950; *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas*, introd. y trad. de F. Pereña, Barcelona, Orbis, 1985 (reimpr. Folio, Barcelona, 2003); *Sistema del idealismo trascendental*, trad., pról. y notas de J. Rivera de Rosales y V. López-Domínguez, Barcelona, Anthropos, 1988; *Experiencia e historia: escritos de juventud*, trad. de J. L. Villacañas, Madrid, Tecnos, 1990; *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, trad. de V. Careaga, Madrid, Tecnos, 1993; *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, trad. de A. Leyte, Madrid, Alianza, 1996; *Filosofía de la revelación: I. Introducción*, trad. de J. Cruz Cruz, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998; *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, ed. y trad. de H. Cortés y A. Leyte, Barcelona-Madrid, Anthropos-Ministerio de Educación y Ciencia, 1989; *Filosofía del arte*, trad. de V. López-Domínguez, Madrid, Tecnos, 1999; *Bruno o Sobre el principio divino y natural de las cosas*, trad. de F. Pereña, Barcelona, Folio, 2002; *Las edades del mundo: textos de 1811 a 1815*, ed.

de J. Navarro Pérez, Madrid, Akal, 2002; *Del yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano*, trad. de I. Giner Comín y F. Pérez-Borbujo Álvarez, Madrid, Trotta, 2004; *El «Discurso de la Academia». Sobre la relación de las artes plásticas con la naturaleza (1807)*, trad. y notas de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

R. AUGUSTO MÍGUEZ, «La recepción de Schelling en España: traducciones al español», en Δαίμων. *Revista de Filosofía* 36, 2005, págs. 177-181; E. BENZ, «Schelling, el krausismo y el mundo hispánico», en *Finis terrae* 6, 1959, págs. 16-21; *id.*, *Schellings theologische Geistesahnen*, Wiesbaden, Steiner, 1954; G. BRUNEDER, «Das Wesen der menschlichen Freiheit bei Schelling. Sein ideengeschichtlicher Zusammenhang mit J. Böhmes Lehre vom Ungrund», en *Archiv für Philosophie* 8, 1958, págs. 101-115; E. COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, 3 vols. Barcelona, Herder, ^{3}2001, vol. 2, págs. 91-130; A. DEMPF, «Kierkegaard hört Schelling», en *Philosophisches Jahrbuch* 65, 1956, págs. 147-161; J. CRUZ CRUZ, *Ontología de la razón en el último Schelling: sobre la «introducción a la filosofía de la revelación»*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1993; F. DUQUE, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998, págs. 247-319; *id.*, «Schelling. La naturaleza en Dios, o los problemas de un guión», en *Revista de Filosofía* 40, 2007, págs. 7-27; I. FALGUERAS (ed.), *Los comienzos filosóficos de Schelling*, Málaga, Universidad de Málaga, 1988; M. FRANK, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985; H. FUHRMANS, *Schellings letzte Philosophie*, Berlín, Junker & Dünnhaupt, 1940; *id.*, «Dokumente zur Schelling Forschung», en *Kant-Studien* 47, 1955-1956, págs. 182-191, 273-287, 378-396; *id.*, «Der Ausgangspunkt der Schellingschen Spätphilosophie», *ibid.*, 48, 1957-1958, págs. 302-323; I. GALÁN, «Análisis crítico de la bibliografía española de F. W. J. Schelling», en *Revista General de Información y Documentación* 8 (2), 1998, págs. 273-283; J. HABERMAS, *Das Absolute in der Geschichte. Von der Zwiespältigkeit im Denken Schellings*, tesis, Bonn, 1954; E. VON HARTMANN, *Schellings philosophisches System*, Leipzig, Haacke, 1897

(reimpr. Aalen, Scientia, 1979); N. HARTMANN, *La filosofía del idealismo alemán*, vol. 1: *Fichte, Schelling y los románticos*, Buenos Aires, Sudamericana, 1960; R. HAYM, *Die romantische Schule*, Berlín, Weidmannsche Buchhandlung, 1920 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1961; H. HEIMSOETH, «G. Bruno und die deutsche Philosophie», en *Blätter für deutsche Philosophie* 15, 1942, págs. 396-433; E. HEINTEL, «Philosophie und Gotteserkenntnis im Altersdenken Schellings», en *Wissenschaft und Weltbild* 7, 1954, págs. 439-450; K. HILDEBRANDT, «Die Geltung der Mythologie Schellings», en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 15, 1961, págs. 23-38, 221-236; E. HOFFMANN, *Nikolaus von Cues: zwei Vorträge*, Heidelberg, Kerle, 1947; K. JASPERS, *Schelling, Grösse und Verhängnis*, Múnich, Piper, 1955; H. KNITTERMEYER, *Schelling und die romantische Schule*, Múnich, Reinhardt, 1929; *id.*, «Hundert Jahre nach Schellings Tod», en *Philosophische Rundschau* 4, 1956, págs. 1-57; A. LEYTE, *Las épocas de Schelling*, Madrid, Akal, 1998; V. LÓPEZ DOMÍNGUEZ, *Schelling: 1775-1854*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995; M. F. LORENZO, *La última orilla. Introducción a la Spätphilosophie de Schelling*, Oviedo, Pentalfa, 1989; F. PÉREZ-BORBUJO ÁLVAREZ, *Schelling: el sistema de la libertad*, Barcelona, Herder, 2004; *Schelling-Bibliographie*, ed. por. A. Jürgens con la colab. de H. J. Sandkühler (philosophie.uni-bremen.de); G. SCHNEEBERGER, F. W. J. *Schelling. Eine Bibliographie*, Berna, Francke, 1954; W. SCHULZE, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 1955; *id.*, «Zum Verständnis der Stuttgarter Privatvorlesungen Schellings», en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 2, 1957, págs. 575-593; J. A. STüTTLER, «Das Gottesproblem im Spätwerk Schellings», en *Scholastik* 36, 1961, págs. 73-83; P. TILLICH, «Schelling und die Anfänge des existenzialistischen Protestes», en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 9, 1955, págs. 197-208; X. TILLIETTE, *Schelling: une philosophie en devenir*, 2 vols., París, Vrin, [2]1992; J. L. VILLACAÑAS, «Introducción: La ruptura de Schelling con Fichte», en *Schelling*, antología, Barcelona, Península, 1987, págs. 7-30.

Filosofía de la naturaleza

Para Fichte no cabían más que dos filosofías: el dogmatismo, que admite las cosas en sí, y el idealismo, que no admite sino contenidos de conciencia. Entre ambas filosofías es preciso elegir. Schelling quiere sumar los dos puntos de vista. Todo saber se ha de ocupar tanto del objeto como del sujeto. No está permitido decidirse exclusivamente por ninguno de los dos términos enfrentados, sino que es preciso ver cómo lo objetivo lleva a lo subjetivo y cómo lo subjetivo lleva a lo objetivo.

Del objeto al sujeto. La naturaleza como lo objetivo. En su filosofía de la naturaleza, Schelling recorre el camino del objeto al sujeto. La naturaleza es para él el mundo de lo objetivo. Schelling comprende bien que la naturaleza es algo más que un mero producto del «yo», una barrera que el «yo» mismo se pone para contrastar y acrisolar su valor frente a ella. La naturaleza es algo realmente dado y que se presenta con tal riqueza de contenido, que esta misma plenitud es ya una prueba de su alteridad respecto del sujeto. Hay en ello una nueva actitud frente a la naturaleza, y en esta transición del idealismo subjetivo al objetivo está centrado el viraje decisivo de la filosofía postkantiana. El lado externo de este cambio de rumbo está constituido por la conocida ruptura de Schelling con Fichte. En cuanto a la doctrina misma se hace patente en la diversa valoración de la naturaleza, que vuelve ahora a escena con caracteres propios e independientes. En el *Primer esbozo de un sistema de la filosofía de la naturaleza*, de 1799, se halla el tan citado pasaje: «Puesto que filosofar sobre la naturaleza es tanto como crearla, ante todo hay que encontrar un punto desde el cual podamos poner en marcha la naturaleza» (*Werke*, II, 5 ed. jubilar). Queda con todo algo de Fichte: la naturaleza está sometida a un proceso evolutivo. Pero en Schelling este ser en devenir recobra su contenido objetivo.

Naturaleza y vida. Schelling concibe la naturaleza como un organismo viviente dotado de alma y en crecimiento continuo, como todo lo vivo y

animado. El mismo llamado ser muerto del mundo inorgánico se interpreta aquí como vida. Es un movimiento impedido, no algo definitivamente inerte; tiene ya dentro de sí el impulso a pasar a nuevas formas, sobre todo por fuerza de la vida universal de la naturaleza. La ley periódica, por la que se rige el proceso, es de nuevo el ritmo dialéctico tricotómico.

La naturaleza es una escala que se explaya de modo ascendente en formas superiores. Tenemos, primeramente, la materia producida por la gravedad; luego los fenómenos del calor y movimiento, producidos por la luz, y finalmente los fenómenos de lo orgánico, producidos por la vida. Pero siendo la vida la síntesis, contiene en sí la tesis y la antítesis, y por tanto todo lo anterior a ella fue ya una forma de vida. Si surgen nuevas manifestaciones de la vida, es debido a que la naturaleza es ya siempre vida en su íntima esencia.

Naturaleza y espíritu. Si reparamos ahora en que el alma, como organismo, es una estructura de sentido, penetrada de teleología, se nos revela que detrás de la vida y del alma tiene que estar el espíritu. Es verdad que el espíritu sólo se nos da, de un modo inmediato, en la forma suprema de la naturaleza, en el hombre. Pero el espíritu humano es sólo posible, asegura de nuevo Schelling, porque la naturaleza, en su más íntimo fondo, es ya siempre espíritu.

«La llamada naturaleza muerta no es […] otra cosa que inteligencia inmadura, por lo que su carácter inteligible sólo asoma de un modo inconsciente en sus fenómenos. Su meta suprema, el llegar a ser totalmente objeto para sí misma, lo consigue la naturaleza sólo mediante la más alta y última reflexión sobre sí, que no es otra cosa que lo que llamamos hombre, o generalizando más, razón; a través de ésta la naturaleza revierte plenamente sobre sí, y se hace patente que la naturaleza es originariamente idéntica a lo que conocemos en nosotros como inteligencia y ser consciente».

Schelling y la filosofía de la naturaleza. El principio vital y el espíritu, introducidos en la naturaleza por Schelling, significan, frente a la filosofía natural de Kant, el mismo viraje decisivo que la acentuación de la

objetividad de la naturaleza frente a Fichte. Para Kant, toda la visión de la naturaleza se orientaba en la dirección del pensamiento físico-matemático de impronta newtoniana. Este pensamiento se limita a desentrañar los últimos factores invariables y esquematizar así la naturaleza, lo mismo que todo el ser en general.

Kant no reserva ninguna categoría para lo viviente. Comprendió, sin duda, que, a la vista de los organismos vivientes, habrá también que enfocar la naturaleza toda bajo el ángulo de la finalidad; pero ello significaba sólo un contemplar «como si», en modo alguno una ley constitutiva del ser. Quedó de este modo ciego, como todo pensamiento cerradamente conceptual y universalizante, para lo individual e irrepetible, para los factores que son característicos en el reino de la vida. Vació la ciencia natural en leyes generales seguras, pero a cambio de estrechar, como también ya Sócrates, nuestro campo visual, y de esquematizar y empobrecer la realidad eternamente cambiante y rica.

Ya Goethe no pudo contentarse con aquella contemplación esquematizada de la naturaleza, recurriendo a la idea de una planta primitiva. Dicha planta primitiva es «forma impresa que viviendo se configura». De ella se originan más y más plantas hasta el infinito, y como escribe él en una carta a Herder, «la misma ley se aplicará a todos los demás seres vivos». Y no sólo a los seres vivos; Goethe llegará a aplicar a toda la naturaleza en general aquella idea de la forma impresa que viviendo se desarrolla; pues también para Goethe toda la naturaleza es vida. «Todo tiende a superarse con un divino atrevimiento; el agua quiere reverdecer lo estéril y todo polvillo vive».

Igualmente, para Leibniz, la mónada fue alma y vida; lo mismo ocurre en Paracelso, y, después de Schelling, pensadores como Hegel, Schopenhauer y Scheler conducirán la metafísica del ser a través de categorías anímicas tomadas de la vida, de la voluntad y del impulso.

Aun exagerando el papel de estas formas anímicas, en todo caso dichos autores han enriquecido la problemática de la filosofía natural, poniendo de relieve aspectos objetivos de la realidad, que jamás se explicarían en una visión cuantitativo-mecanicista de la naturaleza.

El espíritu del pasado siglo, saturado de saber científico positivista, no vio en Schelling más que conceptos nebulosos y analogías de una fantasía desbordada, perfectamente inútiles para la ciencia. En ello, no careció del todo de razón, pero la verdad es que Schelling no pretendió suprimir ni sustituir el método de las ciencias físicas exactas. Dicho método atiende a un aspecto de la realidad y lo hace de un modo excelente. Pero Schelling no pudo creer que este aspecto cuantitativo-mecanicista constituyera el todo ni lo más esencial de la naturaleza. La filosofía natural, por oposición a la ciencia natural, tiene por objeto, según Schelling, descubrir el núcleo íntimo, principio y fuente de donde emanan los fenómenos. Estos fenómenos pueden ser medidos con un método físico-matemático; pero no son sino un aspecto parcial y periférico, no la totalidad. Esta totalidad es la que ilumina Schelling mediante el concepto de vida. Es una vida creadora, *natura naturans*, no una simple suma de fenómenos.

El Romanticismo tuvo una sensibilidad especial para esta concepción; vivir y sentir fueron para él conceptos centrales. Por ello, Schelling vino a ser el filósofo del Romanticismo.

Filosofía trascendental

Del sujeto al objeto. En la filosofía trascendental, paralela a la filosofía de la naturaleza, Schelling recorre el camino inverso; muestra en él, de modo parecido a Fichte en la *Teoría de la ciencia*, cómo se explican las realidades del objeto y de la naturaleza a partir, respectivamente, del sujeto y del espíritu. No se deducen ciertamente como posición del «yo», a la manera de Fichte, como si la naturaleza no fuera otra cosa que un producto de la autovivencia del «yo», sino que a un ojo penetrante la naturaleza se le revelará como algo que está ya allí detrás de la vida del espíritu. Es un proceso similar al usado en la filosofía de la naturaleza para demostrar que detrás de la naturaleza está el espíritu.

En el pasaje «Der Frühling» (La primavera) de la obra *Clara, oder über den Zusammenhang der Natur mit der Geisteswelt* (Clara, o sobre la correspondencia entre la naturaleza y el mundo del espíritu), encontramos estas expresiones: «Nuestro corazón no se satisface con la simple vida del espíritu. Hay algo en nosotros que tiene exigencias de realidad esencial. […] Lo mismo que el artista no descansa en la idea de su obra sino sólo cuando ha llegado a la representación corporeizada, y todo el que está inflamado por un ideal anhela plasmarlo o hallarlo en una forma corporalmente visible, así también la meta de todo anhelo es la perfecta traducción corpórea, como destello y copia de la forma espiritual perfecta». Estas palabras nos revelan cómo se puede objetivar el espíritu según Schelling.

Tres partes comprende la filosofía trascendental: la filosofía teorética, la filosofía práctica y la filosofía estética.

Filosofía teorética. En la primera parte, la filosofía teorética, se nos da el modo como se desenvuelve la naturaleza a partir de la inteligencia. A los grados de la autoconciencia corresponden, en efecto, otros tantos grados de realidad. La sensación y la intuición creadora producen la materia; la intuición externa e interna crean el espacio y el tiempo, lo mismo que las

categorías, y la abstracción hace a la inteligencia distinguirse de sus productos. La materia es el espíritu apagado; la naturaleza es la inteligencia fosilizada en el ser; sus cualidades son las sensaciones desvitalizadas, los cuerpos son intuiciones esquematizadas. Todo el proceso se realiza de un modo inconsciente.

Filosofía práctica. La segunda parte, la filosofía práctica, muestra cómo se originan también de la inteligencia las acciones libres realizadas conscientemente. Sobre ellas descansa la historia. A pesar de dar ésta muchas veces la impresión de confusión y falta de sentido, está guiada por el espíritu y se encamina hacia un orden perfecto en el derecho y en el Estado. Así surge, de las posiciones libres y conscientes del espíritu, una segunda naturaleza superior, el mundo de la libertad. Desplegar su estructura fundamental es el cometido de la filosofía práctica. Es todavía aquella libertad ideal que es «pura» voluntad, la que otros pensadores, y entre ellos el mismo Schelling posterior, no reconocerán como efectiva libertad.

Filosofía del arte. En la tercera parte de la filosofía trascendental Schelling nos da su filosofía del arte. Constituye una síntesis de la filosofía teorética y de la filosofía práctica, y pone de manifiesto que lo inconsciente y lo consciente coinciden en una realidad. En el arte y en las creaciones artísticas tienen su encuentro, en polaridad e identidad, naturaleza y espíritu, consciente e inconsciente, ley y libertad, cuerpo y alma, individualidad y universalidad, sensibilidad e idealidad, finito e infinito. El secreto de la belleza está en que lo infinito desciende a encarnarse visiblemente en lo finito y en que lo finito se torna símbolo de lo infinito.

Esto hablaba a los románticos de modo particularmente expresivo. A la luz de tales teorías es dado ahora entender e interpretar los fenómenos históricos de la cultura, los poetas, las obras artísticas, costumbres y usos, formas de derecho y de Estado, mirándolas en su individualidad y juntamente en su valor intemporal, como hechos prendidos a un tiempo, espacio e historia y, no obstante, trascendidos por una dimensión ideal

eterna. Nunca pudo hacer tal la mentalidad de la Ilustración, con sus esquemáticas abstracciones.

Todo esto concordaba de maravilla con las aspiraciones románticas; concretamente con la interpretación crítica del arte de un *August Wilhelm Schlegel*, que quería ante todo una vena de sentimiento y una potencia de genio individual y creadora, con la ciencia de la historia de un *Ranke*, para quien cada periodo histórico se sitúa inmediatamente ante Dios, es decir, ante un árbitro absoluto e intemporal; con la escuela histórica del derecho de *Savigny*, que valora particularmente el espíritu popular, la tradición, las costumbres e instituciones jurídicas, mirándolo todo como concreta objetivación del espíritu; con la filosofía, como ciencia del lenguaje y de la cultura, y con la investigación de los mitos y cuentos en los hermanos *Grimm, Wilhelm von Humboldt* y los hermanos *Schlegel*.

El resumen más conciso de la filosofía del arte de Schelling lo ofrece su conferencia «Ueber das Verhültnis der bildenden Künste zur Natur» (Sobre la relación de las artes plásticas con la naturaleza, 1807), que puede recomendarse en general como la mejor introducción al pensamiento de Schelling.

Filosofía de la identidad

La filosofía de la naturaleza tenía, como meta de su desarrollo, el espíritu, en el que al fin ella se contempla a sí misma conscientemente; ésa fue su tendencia constante, porque en el fondo siempre fue espíritu. En la filosofía trascendental, por el contrario, el espíritu se objetivaba, pues es propiedad suya el proyectarse siempre en una representación sensible como naturaleza. Estas dos direcciones sucesivas de Schelling preparan y perfilan la tercera fase de su pensamiento, la filosofía de la identidad.

Lo idéntico. La nota de la identidad intemporal, el «fue ya siempre», ocupa ahora el primer plano y penetra todos los aspectos. Naturaleza y espíritu, objeto y sujeto, realidad e idealidad son idénticos. La naturaleza es el espíritu visible, y el espíritu, la naturaleza invisible; en el fondo y en la esencia, no obstante, se trata siempre de lo mismo y único. Para admitir tal identidad Schelling se basa en que toda ciencia y toda verdad exigen la conformidad de nuestro conocimiento con su objeto. Pero jamás se podrá conocer tal conformidad sin presuponerse una originaria identidad de espíritu y ser.

En el mundo fenoménico finito ocurre ciertamente que un lado predomina sobre el otro en las cosas. Donde prevalece la realidad, el lado del objeto, tenemos el reino de la naturaleza; donde prevalece lo ideal, el lado del sujeto, tenemos el reino del espíritu y de la historia. «Pero en todo devenir, de cualquier género que sea, van siempre juntos, aunque en diverso grado, lo subjetivo y lo objetivo, lo ideal y lo real» (*Werke*, IV, 337s, ed. jubilar). En ambos reinos se distinguen grados. Los principales grados o «potencias» son materia, luz y organismo, en la esfera de lo real: intuición, entendimiento y razón, en la esfera ideal. A más idealidad presente en un ser, más alto grado le corresponde.

Lo absoluto. Pero, no obstante las diversidades, todo es siempre lo mismo. Schelling lo llama lo absoluto o lo divino. Este «uno» divino es lo que hay

en todo de idéntico. En él hay plena coincidencia de opuestos anterior a toda escisión dual. Dios es la absoluta indiferencia de los contrarios. Y ¿cómo se deriva lo múltiple de este uno? La absoluta indiferencia, dice Schelling, se diferencia a sí misma, pero sin comprometer la unidad. La unidad necesita incluso de los contrarios, y la indiferencia sólo es real en la diferencia de los contrarios.

Para comprender mejor este proceso de diferenciación, podremos representarnos el absoluto de Aristóteles como espíritu que se contempla a sí mismo (νόησις νοήσεως). Tenemos en ello una unidad en la sustancia y una polaridad de objeto y sujeto en la contemplación. Así pues, los contrarios fundamentales son naturaleza y espíritu, con sus ya referidas «potencias» o fases de desarrollo. Emanados de aquella autocontemplación divina, los órdenes o grados del todo son, consiguientemente, ideas de Dios, ideas del espíritu divino, al modo como lo enseñó ya el neoplatonismo; el mundo todo viene así a transformarse en una revelación de Dios. Y ¿no diremos mejor que el mundo es divino? En razón de esta identidad, esta filosofía ha sido considerada siempre como panteísmo.

Del Cusano a Schelling. Pero el concepto de panteísmo es un concepto muy difícil y complejo, y además conviene aquí tener en cuenta el contexto histórico y doctrinal en que se inserta Schelling, especialmente con su concepto de la absoluta indiferencia. Para llegar a la indiferencia del absoluto, nos dice, «ninguna regla más acertada podemos prescribirnos a nosotros mismos y a los demás, para tenerla siempre ante los ojos, que la que nos dejó un filósofo anterior a nosotros con estas palabras: para internarse en los más profundos misterios de la naturaleza es preciso explorar incansablemente los últimos reductos opuestos y contradictorios de las cosas […]».

El filósofo aquí aludido por Schelling es Giordano Bruno, cuyos conceptos básicos, vertidos en el *De la causa, principio et uno,* pudo leer en el apéndice a las cartas de Jacobi sobre la doctrina de Spinoza. Pero más allá de Spinoza y de Bruno hay que referir la indiferencia del absoluto de Schelling a la *coincidentia oppositorum* de Nicolás de Cusa, del cual Bruno tomó su coincidencia en el absoluto, y al cual también debidamente

encomia en la obra citada, aunque no lo nombra expresamente en el pasaje que más de propósito utiliza. A esta última circunstancia se debe el que no se haya advertido suficientemente el nexo histórico que liga en Schelling el idealismo alemán con Nicolás de Cusa. Y, sin embargo, es un hecho firmemente asentado el enlace con el auténtico fundador de la filosofía alemana, con el hombre que constituye al mismo tiempo el puente de unión con el Medievo y la Antigüedad, pues de él tomó Giordano Bruno sus conceptos fundamentales. A pesar de esto, se ha mencionado siempre únicamente a Spinoza y a Bruno como únicos predecesores, del mismo modo que se vio siempre a Bruno como el precursor de la mónada de Leibniz, cuando, también en este caso, Bruno recibe el influjo del Cusano y también de Paracelso.

En realidad, pues, el idealismo objetivo no viene sólo a renovar las tendencias de aquellos hombres pertenecientes a la primitiva filosofía alemana, sino que hay también en él una reactualización de los problemas de la metafísica clásica occidental y de su tema central de las relaciones entre Dios y el mundo. Prueba de ello es la importancia que adquiere lo uno y lo múltiple en el Cusano y en el neoplatonismo, como se puede apreciar en el *De principio* de Nicolás de Cusa, que debería siempre leerse junto al *Bruno* de Schelling. Tal problemática la plantea de nuevo Schelling, al revés que Kant y contra su subjetivismo trascendental, sobre la base de una auténtica objetividad. Con la filosofía de la identidad, que deduce los seres particulares a partir del «ser», mediante una autodiferenciación de éste, y traduce la variedad cósmica en ideas de la mente divina, Schelling quebranta el subjetivismo kantiano. Este aspecto no debería pasarse por alto al enjuiciar la filosofía de la identidad. La investigación ha demostrado que Schelling, en todo caso, entre los años 1806 y 1821, no defiende ningún panteísmo dinámico, como frecuentemente se ha afirmado. Su intento era más bien rescatar la creación del mundo y el acontecer mundano de todo puro capricho y, para ello, deducirlo de una necesidad divina. Dios nunca está sin el mundo. Y al efecto, la comparación espinoziana del triángulo y la suma de sus ángulos igual a dos rectos (*cf*. *supra*, pág. 72). Más tarde, ya en 1814, esta concepción está superada, y desde 1820 Schelling no se cansará

de polemizar contra la salida necesaria de las cosas de Dios, al modo de Spinoza, y de postular la libre voluntad de Dios.

¿Panteísmo? Pero si las explicaciones que da Schelling de la identidad le empujan peligrosamente al panteísmo, volver a prestar atención a Nicolás de Cusa nos puede señalar las vías por las que dicho peligro podría obviarse. El Cusano lo sorteó afincando en la idea de la participación, que aseguró siempre la necesaria distinción de Dios y el mundo, aun dentro de aquella *explicatio* y *complicatio* del mundo de Dios y en Dios.

Con ello quedaría soslayado el panteísmo en el plano óntico. Pero ¿no subsistiría todavía el peligro en el plano gnoseológico? El «espíritu», que crea un mundo en la filosofía trascendental de Schelling, reviste caracteres de espíritu divino. Sólo el *intellectus archetypus* es creador; sólo en él coinciden pensar y ser. Pero Schelling admite una originaria identidad de naturaleza y espíritu, pues sin ella, según veíamos hace un momento, nunca sería concebible la conformidad de la verdad subjetiva y objetiva.

Es la *intuición intelectual* de nuestra razón la que nos revela aquella identidad. Es ella la fuente auténtica del saber. Jamás verá la verdad quien no la contemple en lo eterno. La verdad está sólo en el saber absoluto, en un saber que está en Dios y es de Dios. El concepto de *intuición intelectual* procede inmediatamente de Fichte; pero la cosa es ya antigua y en Schelling está este concepto más cerca de la tradición metafísica de la *philosophia perennis* que de Fichte. En Fichte, en efecto, quedaba empañado con su sabor subjetivista, si bien aún en él la misión asignada a esta intuición intelectual era la misma que antiguamente se le dio, a saber, fundamentar la ciencia y constituir la filosofía primera.

En Schelling se hace viva de nuevo la tradición filosófica de la Antigüedad que hemos denominado, otras veces, ideal-realismo, con su peculiar concepto de la verdad ontológica. Según esta concepción, el sujeto empírico y su espíritu situado en el tiempo puede errar aquí y allá, pero el espíritu tiene siempre la verdad y revela el ser. Más aún, de este último espíritu vale decir que su verdad es el auténtico ser y que Dios es la verdad y es el ser, pues Él es el lugar metafísico de las ideas eternas.

Los puntos capitales de esta gran línea de pensamiento han quedado fijados por Platón, con su idea del bien, fundamento del ser, de la verdad y del valor; por Aristóteles, con su νοῦς ποιητικός, inmixto, impasible, inmortal y divino; por san Agustín, con su teoría iluminacionista; por san Anselmo, con su verdad ontológica; por san Buenaventura, con su ejemplarismo; por santo Tomás, con el apriorismo de su *intellectus agens*; por Nicolás de Cusa, con su *unum*; por Descartes y Leibniz, con sus ideas innatas. Pero hemos también de incluir en la serie a Plotino, Averroes, Giordano Bruno y Spinoza, aunque en ellos se da la variante panteísta. Por largo tiempo no se ha querido ver detrás de Schelling más que a Giordano Bruno y a Spinoza, y a la luz exclusiva de ellos se lo ha interpretado. La comprobación histórica de que más allá de estos pensadores hay un enlace con el Cusano, hará posible una interpretación históricamente más profunda y objetivamente más acertada.

Gnosis

En la filosofía de la naturaleza y en la filosofía trascendental, Schelling mira el mundo como una obra de arte divina. Como autodespliegue de Dios que es, el mundo tiene que resultar algo magnífico y hermoso. Este optimismo va cediendo paso a paso desde el tiempo de Wurzburgo, en la *Filosofía de la libertad*, de 1809, así como en las *Lecciones privadas* de Stuttgart, del invierno de 1809-1810. Bajo el influjo de Baader, que despertó el interés por J. Böhme, interés ya familiar a Schelling por sus relaciones con los pietistas suavos y círculos místicos en torno a Ch. Oetinger, surge una problemática que rebasa la filosofía del saber y de las esencias, para captar nuevas facetas de lo real, como la voluntad y el mal, el devenir y la historia, lo divino y lo antidivino dentro del proceso mundano. Es el aspecto de la filosofía de Schelling que ejercerá especial influjo en *Schopenhauer*, *Eduard von Hartmann*, *Bergson*, *Scheler* y *Berdiaev*.

Filosofía de la libertad. En las *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana), el absoluto se convierte en voluntad. La marcha evolutiva del mundo no se basa ya en una simple diferenciación hasta el infinito de la conciencia como saber, sino que gravita sobre la voluntad, constituida ahora en fundamento del proceso mundano.

Voluntad ciega. La voluntad tiene que explicar primeramente el mal y la culpa en el mundo, para lo cual quedó siempre escaso lugar en una visión del proceso mundano como dialéctica de las ideas, tanto al modo de Platón como del neoplatonismo. Así se persuade Schelling de que no podría surgir el mal en el mundo si éste dependiera total y exclusivamente, en su ser y evolución, de la razón divina o de una voluntad puramente racional. Hay que admitir, pues, en el mismo fondo originario de la realidad, en el absoluto mismo, además de la voluntad racional, otra voluntad irracional, que sea fuente del mal y de la culpa. El absoluto no es ya la voluntad pura

de Fichte, ni aquella libertad divina de Spinoza, que era igual a necesidad, por equivaler a una perfecta rectitud y sabiduría, sino que es voluntad ciega, oscura, «simple» voluntad, puro impulso sin rumbo de idea (estamos condenados a ser libres, dirá Sartre, entendiendo de un modo similar la libertad); de manera que pueda obrar también el mal y de hecho lo haga, puesto que es siempre voluntad y libertad.

Pecado original en el fundamento mismo. Así se llega a una discordia en el absoluto, a un pecado de origen en el seno mismo del principio último, tal como lo admitieron los gnósticos y en tiempo más reciente J. Böhme, de quien, en esto, depende Schelling. De este pecado primitivo del fundamento, como de su fuente original, deriva cuanto de malo, irracional e imperfecto se da en la realidad, mientras todo lo bello, racional e iluminado por el fin descansa en la voluntad «clara» de Dios, en el logos.

El absoluto, que abarca ambos aspectos, luz y tinieblas, no es ya un simple origen primero del ser, sino un «sin fondo» (recuérdese a Böhme), e implica un principio de explicación universal aun para todo lo que de irracional hay en la vida del individuo: pecado, culpa, tragedia, y para todo lo enigmático, paradójico y sin sentido de la historia de los pueblos y de la humanidad.

Hay que distinguir en el absoluto como dos voluntades; una «clara», que lleva el sentido de lo universal, organizadora del todo, al que imprime un orden unitario, ideal, hacia fines supremos; otra ciega, tenebrosa, irracional, dispersa, rebelde a toda unidad y orden, atenta sólo a la parte y a sus caprichos egoístas individuales.

Sentido de la historia. En la naturaleza inferior al hombre, la voluntad individual está aún dominada por la voluntad universal, como lo muestran las leyes generales del mundo físico. Pero tan pronto como se produce el hombre, elevado sobre el plano común de los seres de la naturaleza y convertido en un ser consciente de sí y capaz de decisión libre, es decir, hecho una «persona», surge, juntamente con la libertad, la posibilidad y la realidad de la culpa, la lucha entre el bien y el mal.

La historia no es otra cosa que esta lucha entre la luz y las tinieblas, entre el bien y el mal, entre la voluntad universal y la voluntad particular. Pero justamente en esta oposición al mal y en la superación del ciego impulso natural se desarrolla lo verdaderamente divino. Recuérdese a Fichte. Para éste, la naturaleza es el material del deber con el que se ha de contrastar y acrisolar el «yo». En realidad, la criatura, dentro de su voluntad de capricho y de pecado, anhela la «clara» voluntad universal. Tiene conciencia de que anda errada y de que en su egoísmo sólo abraza lo inauténtico y falso, y de que debe retomar el camino hacia la luz. Si admite los rayos de esta luz y se subordina a ella, se salvará. La historia de la humanidad es también, según esto, la historia de la salvación y del retorno del mundo a Dios.

Teogonía. Pero esta filosofía de la historia encierra al mismo tiempo una teogonía. El absoluto, igual a sí mismo, está sometido a un proceso de evolución; primero dormita aún la voluntad ciega; Dios no se ha desplegado y tiene todavía contraída en sí su posibilidad (*Deus implicitus*); pero luego se despierta la voluntad ciega y se da el pecado de origen en Dios; como consecuencia de ello se produce la entrada del mal en el mundo y en el hombre; no son ya puros conceptos en la mente de Dios, se entabla de hecho la lucha entre la luz, y las tinieblas, lucha que termina con la victoria de la luz, cuando el mismo mal viene a ser penetrado por el espíritu divino y encuentra así su salvación. Entonces Dios se ha manifestado plenariamente. Es, como dice Oetinger, parecidamente al Cusano, un *Deus explicitus*, alcanzando con ello su propia perfección.

Filosofía positiva. Schelling, que ha chocado con el factor libertad y con el factor historia, advierte con evidencia que el empeño de la dialéctica en uso de racionalizarlo todo fracasa; que tiene un límite, consiguientemente, el método racionalista a ultranza, inaugurado por Descartes y seguido por Spinoza, Leibniz, Wolff, Kant y Fichte. Quedará también condenado al fracaso el intento de Hegel de elevar aquel método a un sistema universal del saber y del ser. Justamente en ello ponemos la gran significación de la filosofía posterior de Schelling. No quiere dormirse en la confiada

seguridad de la dialéctica. Como Kierkegaard, también Schelling ve despuntar en ella el peligro de charlatanería ingeniosa, pero vacía. Ya en su tiempo tuvo buena ocasión el mismo Schelling de polemizar desde su cátedra de Múnich contra Hegel, y no pudo menos de hacerlo desde su punto de vista; al igual que hoy la filosofía de la existencia, y todo pensamiento vuelto a lo histórico, ha de tomar forzosamente posición contra Descartes.

Lo que necesitaba ahora Schelling eran hechos; sin ellos no podía estudiarse la voluntad ni la historia. Y así desarrolla ahora su «filosofía positiva». Rebusca para ello en la mitología, en las grandes religiones, en su revelación y en la mística, porque en la verdadera esencia de lo humano y lo divino se hacen patentes en su entrelazamiento con la voluntad, la libertad, el pecado, la culpa, la salvación, en su positividad empírica. Una comparación de la exégesis de Schelling del prólogo al Evangelio de san Juan con la de Fichte (éste en la *Exhortación*, 1806, ^{2}1828; aquél en la *Filosofía de la revelación*, lec. 28) daría una idea exacta de la filosofía positiva. Fichte dice allí (lec. 6; *Werke*, V, 479) que admitir una creación de cosas finitas subsistentes fuera de Dios equivaldría a introducir en Dios el capricho absoluto, lo que sería una deformación del concepto de Dios y de razón. Para Fichte, el *omnia per ipsum facto sunt* se traduce a su lenguaje así: «Tan originaria como la esencia misma de Dios es su existencia; ésta es inseparable de aquélla e igual a ella y esta existencia divina en su propia materia es necesariamente saber, y sólo en este saber se han hecho realidad el mundo y todas las cosas que en el mundo son» (*Werke*, V, 481). Esto se traduce ahora en Schelling: «Todo está comprendido simplemente en el saber», y como el saber mismo es ya la existencia divina, nada es y nada se hace de Dios; y como aquello de lo que nada se hace es ello mismo nada, el Dios de Fichte no existe (*Filosofía de la revelación*, lec. 28; *Werke*, VI, 494, ed. jubilar). El último Schelling no se contenta con esto. Quiere justamente lo que rechaza Fichte. Por ello Schelling termina su interpretación del texto evangélico caracterizando la encarnación como un hecho histórico, positivo y libre. «Hemos visto su gloria», cita él, y afirma expresamente que en este «hemos visto» está toda la fuerza (*Werke*, VI, 509, ed. jubilar).

Ésta es su filosofía positiva, que deja a salvo de nuevo la empiria y la historicidad, irreductibles. Es su filosofía de la existencia; más exactamente, para no mentar el «empirismo» inglés, su filosofía de la libertad, pues la creación sale ahora de la libre voluntad de Dios, y libertad significa único, opaco, impenetrable, dialécticamente irreductible. Habrá de sacarse de ahí finalmente la consecuencia de que es necesaria una filosofía enteramente distinta de la aclimatada por Kant para poder comprender este hecho (*Werke*, VI, 496). Y saber esta historia, esta historia de salvación (el Schelling de la última época se acercará más y más al cristianismo), es de más valor que todo otro saber (*Werke*, VI, 510). Pero ¿cómo quiere Schelling saber estos «hechos»? Tropieza con la misma problemática que atormenta hoy a aquellos teólogos que creen más en Kant que en la Escritura y ahora se preguntan sobre el valor de predicación del lenguaje religioso. Kant habrá negado que hubiera allí algo que «saber». Schelling no es suficientemente histórico para creer en la cuenta de los presupuestos empíricos de la filosofía moderna creados por los ingleses, igual en esto que Kant y Fichte, que tampoco lo advirtieron (*cf. supra*, págs. 274s). Tan sólo capta la incapacidad de la filosofía negativa, pero no se puede librar de ella y clava sus dientes en la propia carne. Y se salva, como Heidegger, con el recurso a una suerte de mística. Quiere ir por un camino más alto que el del pensar, mas a pesar de sus esfuerzos, queda prisionero de él. Ha ocurrido siempre lo mismo en toda suerte de gnosis y mística, desde la «sabiduría celestial e incontaminada» de Filón.

Para exponer el desarrollo del absoluto en el mundo, Schelling echa mano de la acostumbrada triple etapa dialéctica adoptada por el idealismo alemán. En la *Evolución del cristianismo*, por ejemplo, distingue, también aquí influido por Oetinger, tres fases escalonadas: el cristianismo petrino o catolicismo, en el que domina la autoridad; el cristianismo paulino, o protestantismo, del que es característica la libertad, y el cristianismo joánico, en el que se reconcilian la fe y el saber. Pero las concepciones de Schelling son ahora cada vez más atrevidas y rebasan muchas veces toda medida y todo límite para dar en lo poético y aun en lo fantástico. Su filosofía empieza a diluirse en lo impreciso.

Los hombres de ciencia del siglo XIX han notado en Schelling multitud de conceptos erróneos y confusos. Es ésta la actitud de los eternos pedantes al modo de Wagner. Pero Schelling podía sentirse como verdadero Fausto hurgando osadamente todos los misterios de la naturaleza, pues corre la misma suerte que Fausto. Su espíritu se pierde en lo insondable.

Schelling y los románticos

Schelling tuvo una lucida corona de seguidores. Sobre todo fue el filósofo de los románticos, más aún que Fichte.

Escuela de Schelling. Mencionaremos varios personajes entre los influidos directamente por Schelling. *Lorenz Oken* (1779-1851), de quien G. Th. Fechner confiesa que, para él, fue largo tiempo un guía y que mantuvo siempre su «idea de una culminación unitaria y de una impregnación espiritual de toda la naturaleza». *Karl Gustav Carus* (1789-1860), cuya *Psyche*, con el subtítulo *Zur Entwicklungsgeschichte der Seele* (Sobre la historia de la evolución del alma, 1846), recobra ahora creciente interés, cuando Klages romantiza fuertemente la psicología y cuando el inconsciente adquiere un papel relevante, hasta el punto de que Carus se expresa en estos términos: «la clave para conocer la esencia de la vida consciente del alma está en la región de lo inconsciente». *Friedrich Ast* (1778-1841), benemérito de la historia de la filosofía, concretamente por su *Lexikon platonicum*. *Josef Görres* (1776-1847), que en sus escritos de juventud sobre filosofía natural piensa enteramente como Schelling y en su *Mythengeschichte der asiatischen Welt* (Historia de los mitos del mundo asiático, 1810) concibe aún, en la línea panteísta de la filosofía de la identidad, todas las religiones como formas de un único proceso de crecimiento orgánico, «con nacimiento en lo natural y con tendencia a transfigurarse en lo espiritual»: luego, en su *Christliche Mystik* (Mística cristiana, 1836-1842) avanza, como Schelling, hasta una posición teísta, que quedará sin embargo un poco lastrada con el sentido arcano teosófico y ocultista de la filosofía positiva de Schelling. *Martin Deutinger* (1815-1864), el más destacado esteta católico de mediados del siglo XIX, en el que influyen, además de Schelling, Görres y el más célebre discípulo de Schelling, Franz von Baader.

Franz von Baader (1765-1841), una de las figuras centrales, al igual que Görres, del círculo romántico católico de Múnich, profesor en la universidad de esa ciudad desde 1826, es sin duda el pensador más notable del círculo de Schelling, ya por el hecho de haber ejercido a su vez fuerte influjo en su mismo maestro, al despertar en él el entusiasmo por Jakob Böhme. Además de Schelling, influyen en Baader señaladamente el Maestro Eckhart, redescubierto por él, Kant, Herder, Lavater, Sailer, Saint-Martin y, sobre todo, J. Böhme y los libros de la Sagrada Escritura. Baader combate como Schelling el racionalismo. Está lleno de recelos contra la razón y construye más a gusto sobre la fe.

Filosofía como fe. Ni en su saber ni en su querer es el hombre suficiente en sí mismo, depende siempre de un poder superior. Todo nuestro saber es un «saber con» (*con-scientia*), es una concepción espiritual fecundada por el saber fontal de Dios. Sin Dios no podríamos saber nada. Si somos capaces de pensarnos a nosotros mismos y al mundo, es sólo porque Dios nos piensa y piensa al mundo. Así traduce Baader el *cogito* cartesiano con la fórmula *cogito, ergo cogito et sum*.

La mayor fatalidad de la filosofía moderna desde Bacon y Descartes ha sido, para Baader, el apartarse de la tradición religiosa. Él no quiere ser filósofo a tono con este espíritu recibido, en el que la ciencia no sólo abandona la fe, sino que se alza sobre ella. Se siente más bien intérprete de las revelaciones divinas y de las tradiciones autoritarias; su método es el de la teosofía y la gnosis. La filosofía, según Baader, ha de construir sobre las doctrinas religiosas recibidas. Tratará primero de Dios y ofrecerá con ello la ciencia religiosa fundamental, también llamada lógica o filosofía trascendental; después tratará de la naturaleza, y será una filosofía natural o cosmología, en el sentido de una doctrina religiosa de la creación; finalmente tratará del hombre, y desarrollará una filosofía del espíritu o ética y una teoría de la sociedad, igualmente sobre base religiosa. Esta tripartición nos recuerda la división de la filosofía dada por Hegel, si bien el sistema total se asienta sobre un fundamento distinto, que en Baader es la fe y la tradición religiosa, mientras en Hegel es la pura razón.

Fideísmo y tradicionalismo. Es esto un nuevo testimonio de las poderosas corrientes irracionalistas del siglo XIX, que tienen su principal exponente en el fideísmo y el tradicionalismo. Ambas direcciones ven en la fe un principio filosófico. El fideísmo hace descansar las verdades metafísicas, morales y sobrenaturales, exclusivamente sobre un «sentimiento»; así *Jacobi* y *Schleiermacher*. El tradicionalismo fundamenta la fe exclusivamente en la autoridad que la revela y transmite: así *Bonald* († 1840); *Bautain* († 1861) y *Bonnetty* († 1879); parecidamente *Ventura* († 1861) y *Lamennais* († 1854). La Iglesia católica se ha pronunciado contra tal doctrina, pues no puede aprobar una fe irracional y ciega. En esta actitud de la Iglesia pervive la herencia y el criterio de la Antigüedad y del Medievo.

Proceso mundano. Baader concibe el proceso mundano de modo análogo a un proceso de conocimiento. Como todo conocimiento tiene lugar en Dios y por Dios, así todo acontecer físico es acontecer divino, es propiamente una teogonía. Baader trata de escapar al panteísmo con la hipótesis de una doble creación, una dentro y otra fuera de Dios. La segunda afecta al mundo de los cuerpos y es consecuencia del pecado. Sólo en relación con ella surgen el espacio y el tiempo; la materia se convierte así, como suele ocurrir en toda gnosis, en una secuela del mal y encierra un castigo. El pecado clave del sistema es pecado de espíritus libres. Pero también en el mismo Dios Baader admite, con Böhme, un principio superior espiritual de luz y un principio inferior de naturaleza física, que debe ser sometido, precisamente, en el decurso del proceso mundano. Al hombre le cabe un papel en este proceso, esclareciéndose a sí mismo frente a la materia, y llenando así su parte en la liberación del pecado, en la desmaterialización y salvación del mundo. Es otra vez la victoria de la luz desde el fondo de la divinidad.

Baader y Kant. Baader tiene todo esto no por mera mística, sino también por metafísica y cree, por ello, ir de la mano con Kant, lo que nos prueba que sería falso ver en él sólo un teósofo. Asimismo se hace patente la transición operada en Schelling al idealismo objetivo y se confirma lo exacto que es ver en Kant a un metafísico. El tiempo postkantiano en buena

medida no vio en él al demoledor de la metafísica, sino a su reformador, y creyó de buena fe continuar su obra aplicándose con celo a hacer metafísica.

Filosofía social. Dentro del marco religioso en el que se mueve toda su filosofía, Baader desarrolla también conceptos de tipo filosófico-social del más alto interés, y desde luego bastante más concretos que sus construcciones teosóficas.

Reacciona contra las modernas concepciones ateas del Estado, que parten invariablemente de un pacto político y no ven en la comunidad social más que una suma de átomos agregados entre sí por puras miras egoístas, y que en conjunto están accionados por la apetencia de poder y medro individual. Ejemplo de ello son los Estados de fuerza nacionalistas que tuvieron ante los ojos también Fichte y Hegel. Su resultado es siempre el despotismo, tanto hacia dentro como hacia fuera, ya descanse la soberanía en el pueblo, ya sobre un príncipe; pues el Estado de fuerza no reconoce en las relaciones interestatales derecho alguno de gentes ni tolerancia alguna en la vida interior, sino tan sólo el interés del más fuerte.

La esclavitud del proletario moderno frente al poder del capital es, según Baader, más bárbara que la servidumbre medieval. Contra estos abusos no valen decretos, que son a su vez expresión de situaciones de poder existentes; el remedio está en volver a tener conciencia del genuino espíritu de la comunidad, que consiste en la sumisión a las leyes de Dios. Ni el pueblo ni el príncipe, sino sólo Dios es el soberano. De él procede lo que a cada uno es debido. Fe en Dios, confianza en los hombres y voluntad de solidaridad son los fundamentos de la comunidad social. Tal comunidad crece orgánicamente en virtud de la misma vida y naturaleza del hombre. Sus formas externas son las clases sociales y las corporaciones; su alma, en cambio, no puede ser otra que el lazo íntimo ético-religioso que liga al hombre con Dios. Muy al revés de Kant, que separaba derecho y moralidad, Baader considera al Estado como un fenómeno de base religiosa y ética.

El ideal en este punto es el Estado cristiano. Baader lo enfrenta doctrinalmente con el Estado ateo fundado en la fuerza, y lo propone como el único que conduce a la verdadera solidaridad y es capaz de evitar la

guerra de todos contra todos, entre los pueblos, clases e individuos. No es un Estado artificial creado por la fuerza, sino una auténtica vida humana y orgánica. Vive de Dios y vive en Dios. En él el hombre se encuentra llamado a colaborar en la restauración del mundo entero.

Pero la perfección ético-religiosa no tendrá lugar sino en un tiempo futuro, cuando también la Iglesia haya superado todas las escisiones internas y se hayan puesto de acuerdo las grandes autoridades de la vida del espíritu. Estas autoridades son, según Baader, la autoridad abstracta de la tradición, que impera unilateralmente en el catolicismo; la autoridad abstracta de la Escritura, propia del protestantismo; y la autoridad abstracta de la ciencia que se da en el racionalismo. El absolutismo de la razón pura debe ser superado, y restablecida en su lugar la unidad entre la ciencia y la fe.

Es de notar que Baader quiso ser católico y con esa disposición de ánimo murió, pero no llegó a un contacto normal con la autoridad eclesiástica, en particular con el papado.

Afines. En esta dirección se había movido también, un poco antes, el filósofo wurtemburgués y teólogo luterano *Friedrich Christoph Oetinger* (1702-1782), bajo el impacto de Böhme, igual que Saint-Martin y Baader mismo. Se hablaba también, como dice él, «impregnado del sistema de Malebranche, del esquema precósmico interior a la divinidad». Probablemente es Schelling quien empujó a Baader hacia Oetinger. Ambos, Baader y Oetinger, estuvieron, por lo demás, en contacto con el después obispo de Ratisbona J. M. Sailer (1751-1832). Entre los amigos de Baader contó también el filósofo de Münster, Christoph Schlüter. Tratándose de estos hombres viene a la boca la palabra «mística». Algo hay de verdad. Pero más importante es reconocer que todos ellos se esforzaron por liberar los conceptos de «realidad» y de «dado» de las estrecheces espacio-temporales en que estuvieron aherrojados *per definitionem*, desde los ingleses y todavía en Kant, para mirar de nuevo como real lo que también lo es y con más derecho que toda realidad sensible.

Obras y bibliografía

[F. VON BAADER], *Sämtliche Werke*, ed. por F. Hoffmann y otros, 16 vols., Leipzig, H. Bethmann, 1851-1860 (reimpr. Aalen, Scientia, [2]1987); E. SUSINI, *Lettres inédites de F. von Baader*, París, 1942. [F. CH. OETINGER], *Sämmtliche Schriften*, ed. por K. C. E. Ehmann, 2.ª parte: *Theosophische Werke*, Stuttgart, Steinkopf, 1858-1864. D. BAUMGARDT, *Franz von Baader und die philosophische Romantik*, Halle (Saale), Niemeyer, 1927; E. BENZ, «Franz von Baader und der abendländische Nihilismus», en *Archiv für Philosophie* 3, 1949, págs. 29-52; R. BETANZOS, *Baader's philosohy of love*, Detroit, Wayne State University Press, 1999; T. GRIFFERO, *Oetinger e Schelling: teosofia e realismo biblico alle origine del'idealismo tedesco*, Segrate (Milán), Nike, 2000; F. HARTL, *Franz von Baader. Leben und Werk*, Graz-Colonia, Styria, 1971 (con selec. de textos); P. KOSLOWSKI (ed.), *Die Philosophie, Theologie und Gnosis Franz von Baaders: spekulatives Denken zwischen Aufklärung, Restauration und Romantik*,Viena, Passagen-Verl., 1993; J. NETTESHEIM, *Ch. B. Schlüter. Eine Gestalt des deutschen Biedermeier*, Berlín, de Gruyter, 1960; J. ROESSLE, *Oetinger. Der Theosoph des Scwabenlandes*, Metzingen, Franz, [3]1981; J. SAUER, *Baader und Kant*, Jena, Fischer, 1928; R. SCHNEIDER, *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*, Wurzburgo-Aumühle, Triltsch, 1938; J. SIEGL, *Franz von Baader: ein Bild seines Lebens und Wirkens*, Múnich, Bayerischer Schulbuch Verl., 1957; H. SPRECKELMEYER, *Die philosophische Deutung des Sündenfalles bei F. Baader*, Wurzburgo, Becker, 1938; E. TOURPE, «Manifestation et Médiation. Franz von Baader lecteur de Jacob Boehme», en *Archives de philosophie: recherches et documentation*, 69 (2), 2006, págs. 217-242.

Friedrich Schleiermacher (1768-1834) es la réplica protestante de Baader. Oriundo de la comunidad de hermanos moravos de Breslau, fue desde 1804 profesor de teología en Halle y luego en Berlín. Durante toda su vida es

heraldo de una religión del sentimiento, típicamente protestante, sin dogmas, y al estilo del pietismo «de grado superior». Son famosas sus *Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Sobre la religión: discursos a sus menospreciadores cultivados, 1799), y su *Monologe* (1800). Schleiermacher llevó a cabo en muchos terrenos una obra de importancia.

Aspectos generales. Fue un predicador eminente; se conquistó méritos en el campo de la ética, especialmente con su doctrina sobre los bienes, la virtud y el deber. Construyó en su *Dialektik* una gran teoría de la conciencia, en la que acometió una crítica a fondo de Kant y articuló los elementos idealistas y realistas de su filosofía en un «realismo ideal». Le sirvieron de guía en esta síntesis la filosofía de la identidad de Schelling y la fórmula espinoziana *Deus sive natura*, y a la luz de estos motivos pretendió armonizar equilibradamente lo real con lo ideal, la naturaleza con el espíritu.

No ocupan el último puesto en el haber de Schleiermacher las excelentes traducciones que hizo de Platón y el impulso dado por él para un nuevo estudio de Aristóteles.

Filosofía de la religión. Pero el principal significado histórico de Schleiermacher está en el terreno filosófico-religioso, y de un modo especial dentro del protestantismo. Desde Schleiermacher existe en el seno de éste un movimiento investigador de los fundamentos teológicos. Kant ya había dado antes una solución negativa al problema de la esencia de la religión; «me vi obligado a eliminar la ciencia para levantar la fe». Esto trajo consigo el peligro del agnosticismo extensible a todo conocimiento religioso. Puesto todo del lado de la fe, desbancada radicalmente la ciencia, se centraba ahora todo el interés en desentrañar la esencia y contenido de aquella fe. En este punto se inserta Schleiermacher. También él es de la opinión de que la fe no se sustenta en un saber teorético sobre el mundo y Dios; en esto está con Kant. Pero la fe no constituye un código ético ni puede reducirse simplemente a lo moral; en esto se aparta de Kant. La fe es algo único, elemental e irresoluble; es un puro sentimiento, el sentimiento

de absoluta dependencia respecto del todo. Intuición y sentimiento del universo, eso es la religión. En este sentimiento religioso se hace presente en nosotros, «se pone», en nosotros, el principio originario del mundo, lo mismo que «se pone» en nosotros la cosa externa en el acto de la percepción. Pero de ello no podemos tener conocimiento alguno teorético. Los enunciados y representaciones de la religión son tan sólo formas de expresión de nuestros sentimientos. Concebir los dogmas como enunciados filosóficos, o querer filosofar en teología, equivaldría a dislocar las fronteras de la ciencia y de la fe.

Es patente en Schleiermacher el contraste con la religión intelectualizada de Hegel y con la religión moralizada de Kant. El conjunto tiene, sin embargo, como trasfondo evidente a Kant. En efecto, es el sujeto quien «pone» a Dios en el acto de sentir. Muy a tono con ello veremos emerger en R. Otto el *a priori* religioso. La influencia de Schleiermacher corre en ancho cauce por toda la moderna filosofía protestante de la religión; además de en R. Otto, es notable ese influjo en H. Lüdemann, en G. Wobbermin, A. Titius, K. Beth y Th. Siegfried.

Crítica de Schleiermacher. La concepción de Schleiermacher deja el flanco abierto a los ataques. Su sentimiento no llega en realidad a tocar lo divino; se queda en un sentimiento algo vago y general del universo, acaso un sentimiento estético, al nivel del sentimiento de lo sublime de Kant.

Del lado católico han sido decididamente combatidos todos los brotes de ese cristianismo sentimental y estético, producto inmanente, que, bajo el influjo de Schleiermacher, desembocaron en las diversas formas del modernismo, aun en las mismas filas católicas. El catolicismo reconoce también que la fe no se agota, como acaso en Hegel, en un puro concepto y pura racionalidad. Pero abriga siempre el temor de que una fe que no contenga por ninguna parte elementos cognoscitivos, y particularmente no encuentre un fundamento racional previo en los *praeambula fidei*, deje de ser una fe racional y razonable (*rationabile obsequium*), y se quede en pura fe ciega, algo indefinible y vago, una suerte de ἄπειρον, como dirían los griegos.

Obras y bibliografía

Sämmtliche Werke, partes I-III (parte I: «Theologie», 13 vols.; parte II: «Predigten», 10 vols.; parte III: «Philosophie», 9 vols.), Berlín, Reimer, 1834-1864; *Werke*, 4 vols., ed. por O. Braun y J. Bauer, Leipzig, Eckardt-Meiner, 1910-1913 (reimpr., Aalen, Scientia 1967); *Kritische Gesamtausgabe*, partes I-V, ed. por H. Fischer y otros, Berlín, de Gruyter, 1980s; *F. Schleiermachers Dialektik*, ed. por R. Odebrecht, Leipzig, Hinrichs, 1942; *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, ed. por H.-J. Rothert, Hamburgo, Meiner, 1970; *Monologen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984 (*Über die Religion. Monologen*, ed. por G. Meckenstock, Berlín, de Gruyter, ^{4}1995); *Sobre la religión: discursos a sus menospreciadores cultivados*, trad. de A. Ginzo, Madrid, Tecnos, 1990; *Monólogos*, trad. de A. Poca, Barcelona-Madrid, Anthropos, Ministerio de Educación y Ciencia, 1991; *Los discursos sobre hermenéutica*, trad. de L. Flamarique, Pamplona, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999 (ed. bilingüe); *Estética*, trad. de A. Lastra y E. González de la Aleja Barberán, Madrid, Verbum, 2004.

H. J. BIRKNER, H. KIMMERLE y G. MORETTO, *Schleiermacher filosofo*, Nápoles, Bibliopolis, 1985; W. DILTHEY, *Leben Schleiermachers*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966-1970, 1985 (vol. 1: *Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermachers erläutert durch kritische Untersuchungen*; vol. 2: *Schleiermachers System als Philosophie und Theologie*); F. FLÜCKIGER, *Philosophie und Theologie bei Schleiermacher*, Zúrich, Evangelischer Verlag, 1947; H. G. GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, págs. 237-252; I. IZUZQUIZA, *Armonía y razón: la filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher*, Zaragoza, Prensa Universitaria de Zaragoza, 1998; TH. KAPPSTEIN, *Schleiermachers Weltbild und Lebensanschauung*, Múnich, Rösl, 1921; F. KATTENBUSCH, *Schleiermachers Grösse und Schranke*, Gotha, L. Klotz, 1934; W. H. PLEGER, *Schleiermachers Philosophie*, Berlín-Nueva York, de Gruyter, 1988; G.

SCHOLTZ, *Die Philosophie Schleiermachers*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984; F. A. STAUDENMAIER, «Rezension zu Schleiermacher "Der christliche Glaube"», en *Theologische Quartalschrift* (Tubinga) 1833, págs. 266-329, 496-524, 639-700; C. C. STEIN, *Schleiermacher's construction of the subject in the introduction to The Christian faith: in light of M. Foucault's critique of modern knowledge*, Lewiston (NY), E. Mellen Press, 2001; N. T. TICE, *Schleiermacher bibliography (1784-1984): updating and kommentary*, Princeton (NJ), Princeton Theological Seminary, 1985; G. VATTIMO, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Milán, Mursia, 1984.

La escuela romántica. Schelling y Schleiermacher tuvieron, como ya se ha indicado, una gran significación para la escuela romántica, cuyos adalides son: *Novalis* (*Friedrich von Hardenberg*, 1772-1801), *Friedrich Schlegel* (1772-1829) y *Friedrich Hölderlin* (1770-1843). No se contentaron con ser poetas, quisieron ser también filósofos, convencidos, por lo demás, de que poesía y filosofía se implican mutuamente. Consecuencia de ello fue su preferencia por la religión, el mito y el simbolismo, aspectos cada vez más acentuados en el marco del Romanticismo. Ya Aristóteles afirmó que el amigo del mito es, en algún sentido, también filósofo.

Friedrich Hölderlin influyó de un modo especial en Hegel joven, en Nietzsche y, más recientemente, en el cenáculo del poeta Stephan George. En Hegel por su anhelo de lo infinito, en Nietzsche por su teoría del maridaje de helenismo y germanismo, como tronco de un nuevo humanismo a la par bello y divino.

«Ser una cosa con todo lo que vive; retornar con beatificante olvido de sí mismo al todo de la naturaleza; ésa es la cima del pensar y del gozar. ¿No te parece hermosa la Hélade? ¿No ves cómo, gozosas por la nueva vecindad, ríen las eternas estrellas sobre nuestras ciudades y bosques; cómo el viejo mar, al asomarse por sus riberas a nuestro pueblo, recuerda a la hermosa Atenas y nos trae de nuevo la dicha, como a sus antiguos hijos, en olas placenteras?».

«¿Cuándo, oh genio creador de nuestro pueblo, cuándo te mostrarás por entero, alma de nuestra patria? Me inclinaré entonces hasta el suelo y la más leve cuerda enmudecerá ante ti, y confundido y silencioso, como flor de la noche, día celestial, acabaré alegrándome en ti, cuando todos aquellos con quienes compartí mi anterior tristeza, cuando nuestras ciudades brillen esplendentes, abiertas y vigilantes, teñidas del más puro fulgor, y los montes de la tierra alemana se conviertan en montes de las musas, como otrora los límpidos Pindo, Helicón y Parnaso, y luzca la libre, clara y espiritual alegría en torno al dorado cielo de la amada patria».

Filósofos del derecho y del Estado. Del círculo de Schlegel es preciso destacar dos figuras beneméritas de la filosofía política, ambos colaboradores de Schlegel en su revista vienesa *Concordia*, a saber, *Adam Müller* (1779-1829) y *Karl Ludwig von Haller* (1768-1854), los dos, como el mismo Schlegel, convertidos al catolicismo.

Müller censura de propósito la economía nacional de Adam Smith y toda concepción del Estado basada en un cálculo utilitarista; concibe más bien el Estado como un organismo viviente. De manera parecida a Friedrich Schlegel, considera al Estado como un gran individuo que comprende debajo de sí a todos los pequeños individuos particulares, con duración trascendente, y dotado de una ley de vida propia, y que, lo mismo que el hombre particular, no sólo de pan vive, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios. La ley suprema del vivir descansa en los valores éticos, especialmente en la fidelidad, así como también en los valores religiosos. De ellos habrían de estar penetrados hasta lo más íntimo los ciudadanos del Estado. Pero también los Estados deberían unirse entre sí con los lazos de un derecho supranacional semejante. Por ello habrá que considerar todo acontecer histórico, en su verdadera esencia, como un movimiento desde Dios y hacia Dios, idea ya antes subrayada por Schlegel. La historia mirada como una lucha de fieras no traduce el verdadero ser del hombre, sino un estado de caída del hombre.

Con su concepto de la vida y de la ley superior el Romanticismo trajo una interpretación de lo histórico más profunda que la de la Ilustración, la cual, en vez de una vida orgánica, no vio sino un agregado de átomos, y

nada supo de una vida más alta, por no entrar en sus cálculos otros factores que la presión y el choque mecánicos de los intereses egoístas de todos.

A través de la idea de la comunidad, considerada como vida, Müller influyó también en *Friedrich Karl von Savigny* (1779-1861), fundador de la escuela histórica del derecho. Frente a la concepción ilustracionista del derecho natural, para la que todo derecho es razón pura esquemática y alambicada, Savigny sostiene constantemente el crecimiento orgánico del derecho, en una realización progresiva a lo largo de la historia, a partir del alma del pueblo, que presenta en cada situación sus peculiares características.

También *K. L. von Haller* combatió la concepción iusnaturalista de tipo racionalista y enseñó una evolución orgánica del Estado a partir de una célula originaria, la familia patriarcal.

Obras y bibliografía

[F. HÖLDERLIN]: *Grosse Stuttgarter Ausgabe*, 8 vols., ed. por F. Beissner, Stuttgart, Kohlhammer, 1946-1985. *Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente in zeitlicher Folge*, 12 vols., ed. y coment. por D. E. Sattler, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004. [NOVALIS]: *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, 5 vols., ed. por R. Samuel junto con H.-J. Mähl y G. Schultz, Stuttgart, Kohlhammer, [3]1960-1988 (reimpr. Beck, Múnich [4]2001); *Escritos escogidos*, ed. por E.-E. Keil y J. Talens, Madrid, Visor, 1984 (al./cast.), también Barcelona, Orbis, 1998. [F. K. von Savigny]: *De la vocación de nuestro siglo para la legislación y la ciencia del derecho*, trad. de A. G. Posada, Buenos Aires, Heliasta, 1977; *Textos clásicos*, estudio preliminar de A. Squella, México, Universidad Nacional Autónoma, 1981. [F. SCHLEGEL]: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, 35 vols., ed. por E. Behler con la colab. de J.-J. Anstett, H. Eichner y otros, Zúrich-Paderborn, Thomas-Schöningh, 1958s; *Obras selectas*, 2 vols., ed., introd. y notas por H. Juretschke, trad. de M. Á. Vega Cernuda, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983 (vol. 1: *Escritos de juventud* [1796-1801] y *Textos de transición* [1803-1812]; vol. 2: *Obras de madurez* [1813-1828]); *Poesía y filosofía*, trad. de D. Sánchez Meca y A. Rábade Obradó, Madrid, Alianza, 1994.

R. ARGULLOL, *El héroe y el único: el espíritu trágico del Romanticismo*, Barcelona, Acantilado, 2008; L. V. ARENA, *La filosofia di Novalis: epistemologia e gnoseologia*, Milán, Angeli, 1987; *Athenäum. Eine Zeitschrift*, dir. por A. Wilhelm y F. Schlegel, 3 vols., 1798-1800 (reimpr. ed. por G. Heinrich, Leipzig, Reclam, [2]1980); M. BEESE, *Novalis: Leben und Werk*, Rostock, Neuer Hochschulschriftenverl., 2000; W. BENJAMIN, *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, Barcelona, Península, 1988; R. BLANCO UNZUÉ, *Die Aufnahme der spanischen Literatur bei Friedrich Schlegel*, Frankfurt, Lang, 1981; R. BODEI, *Hölderlin: la filosofía y lo trágico*, Madrid, Visor, 1990; C. FRANTZ, *Die*

Naturlehre des Staates, Leipzig, Winter, 1870 (reimpr. Aalen, Scientia, 1964); J. GARCÍA SÁNCHEZ, *Conocer Hölderlin y su obra*, Barcelona, Dopesa, 1979; R. GUARDINI, *Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit*, Maguncia, Matthias-Grünewald-Verl., 1996; TH. HAERING, *Novalis als Philosoph*, Stuttgart, Kohlhammer, 1954; R. HAYM, *Die romantische Schule*, Berlín, Weidmann, 51928 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1961); M. HEIDEGGER, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, trad. y coment. de J. D. García Bacca, Barcelona, Anthropos, 1989, 2000; *id.*, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2005; D. HENRICH, *Der Grund im Bewusstsein. Untersuchungen zu Hölderlings Denken*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992; M. Á. MARTÍNEZ MONTALBÁN, *El camino romántico a la objetividad estética: la filosofía del joven F. Schlegel como programa del primer Romanticismo alemán*, Murcia, Universidad de Murcia, 1992; E. STAIGER, *Der Geist der Liebe und das Schicksal. Schelling. Hegel und Hölderlin*, Frauenfeld, Huber, 1935; P. SZONDI, *Estudios sobre Hölderlin: con un ensayo sobre el conocimiento filológico*, Barcelona, Destino, 1992.

Soloviev. El hecho de haber recibido influjos de Schelling y de Baader, y la afinidad de espíritu que hay entre él y Schelling, aun sin directa dependencia (Soloviev no es un epígono), justifica una mención aquí, por vía de apéndice, del gran pensador eslavo *Vladimir Soloviev* (1853-1900). El pensamiento y la obra de Soloviev se resumen en la idea y en el anhelo de la unidad; unidad en su concepción filosófica del ser y en su ideal religioso de unificación del pueblo ruso en el seno de Roma, centro de unidad de lo cristiano. Soloviev representa para Rusia lo que Newman para Inglaterra.

En su visión unitaria del ser, Soloviev trata de salvar, por un lado, la distinción de Dios y el mundo y, por otro, la continuidad de todo el ser, desde el principio creador, espíritu perfecto, divino y eterno, hasta la obra creada, finita, temporal y empañada por la culpa. La creación es una autorrevelación de Dios, realizada a través de la «sabiduría divina», intermediaria entre Dios y el cosmos, portadora en sí de los modelos de la creación, a modo de ideas platónicas. La unidad se rompe por la caída

original y con ella entra el caos en el mundo; la historia es un drama doloroso de retorno a Dios, de reconquista de la unidad. El centro de la unidad recobrada es Cristo, símbolo del nuevo triunfo de lo eterno sobre lo temporal; al Reino de Dios, inaugurado por la resurrección de Cristo, están llamados a incorporarse todos los hombres, para cooperar a la gran obra mesiánica de volver el mundo a Dios.

Soloviev es un poeta filósofo, un espíritu hondamente religioso y un gran filósofo de la historia.

Obras y bibliografía

Prosveshchenie, San Petersburgo, 1901-1903, 10 vols., ^{2}1911-1914 (reimpr. Bruselas, Foyer Oriental Chrétien, 1976-1970, 2 vols. complem.); *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew*, 8 vols., ed. por W. Szylkarski, Friburgo de Brisgovia, E. Wewel Verl., 1953s (al.); *Teohumanidad: conferencias sobre filosofía de la religión*, Salamanca, Sígueme, 2006.

W. VAN DEN BERCKEN, M. DE COURTEN y E. VAN DER ZWEERDE (eds.), *Vladimir Solov'ëv: selected papers of the International Vladimir Solov'ëv Conference held at the University of Nijmegen*, Holanda, septiembre de 1998, Sterling (VA), Peeters, 2001; M. GEORGE, *Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988; K. GROBERG, «Vladimir Sergeevich Solov'ev: a bibliography», en *Modern Greek Studies Yearbook* 14-15, 1998, págs. 299–398; H. DAHM y K. WRIGHT, *Vladimir Solovyev and Max Scheler: Attempt at a comparative interpretation*, Dordrecht, Reidel, 1975; A. LOSEV, *Vladimir Solov'ev*, Moscú, Mysl', 1983; H. MOSMANN, *Wladimir Solowjoff und «die werdende Vernunft der Wahrheit»: Keime zu einer Philosophie des Geistselbst*, Stuttgart, Verl. Freies Geistesleben, 1984; L. MÜLLER, «Schellings Einfluss auf Russland», en *Archiv für Philosophie* 3, 1949, págs. 53-81; D. STRÉMOOUKHOFF, *V. Soloviev et son oeuvre méssianique*, París, Les Belles Lettres, 1935 (reimpr. Lausana, L'Age d'Homme, 1975); W. SZYLKARSKI, *Solowjews Philosophie der Alleinheit. Eine Einführung in seine Weltanschauung und Dichtung*, Kaunas, Universitatis Vytauti Magni, 1932; E. N. TRUBETZKOI, *Mirosozercanie V. S. Solov'eva*, 2 vols., Moscú, Izdatel'stvo «Medium», 1995.

HEGEL

En Hegel el idealismo alemán alcanza su punto culminante. Con un portentoso y universal dominio del saber en el campo de la naturaleza y en el de la historia, con una profundidad de pensamiento genuinamente metafísico y con un tono de radicalidad muy característico en él, Hegel acomete la empresa de mostrar el ser, en su totalidad, como una realidad espiritual y como una creación del espíritu. No sólo «en el principio era el logos», sino que «siempre es», lo crea todo y lo es todo. No le turba la materia ni le desconcierta la libertad del hombre. Y no es sólo que conozcamos nosotros la acción avasallante del logos; es el logos mismo el que conoce en nuestro conocer. La filosofía de Hegel es un idealismo absoluto, muy frecuentemente interpretado como un panlogismo. Y lo mismo que en Schelling, este espíritu es ahora mucho más que el «yo» del idealismo subjetivo de Fichte, explayado en un mundo que era creación y prolongación suyas. Ahora es el mismo espíritu absoluto del mundo, por lo que Hegel no se contenta con mirarlo unilateralmente ni desde el sujeto ni desde el objeto.

Para trazar su cuadro, concentra en un bello conjunto todos los motivos capitales de la historia espiritual de Occidente: metafísica griega del ser, especulación cristiana sobre Dios y filosofía profana de la Edad Moderna, con su divinización de la naturaleza y del hombre. Hegel se siente a sí mismo como la plenitud madura de todos los conatos realizados a lo largo de la historia para mirar al mundo *sub specie aeterni*, desde la idea de logos, ya en Heráclito, pasando por Platón, Aristóteles, san Agustín y la Alta Edad Media, hasta la fórmula de Spinoza, *Deus, sive substantia sive natura*.

Ahora bien, la filosofía de Hegel, más que como plenitud madura ha de considerarse como una tensión forzada hasta el límite de la metafísica occidental. En Hegel se pierde la antigua concepción del conocimiento, fiel a la relación fundamental de modelo y copia; naufraga la distinción esencial entre Dios y mundo y con ello la trascendencia, el «logos» absorbe lo que

hasta entonces se había denominado «objeto»; reaparece el principio de la identidad monista; se hacen fluidas todas las fronteras. La omnilateralidad es tan vasta que no se sabe ya lo que vale, porque todo vale; todo se elimina recíproca y dialécticamente. Algunos creen que éste es precisamente el supremo arte de Hegel. ¿O estará ahí, acaso, su propia superación y eliminación?

Vida y obras

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nació en Stuttgart, en 1770; es suabo, como sus amigos Schelling y Hölderlin: con ellos estudia en el seminario de Tubinga (*cf. supra*, pág. 284). Enseña primero, como profesor particular, en Basilea desde 1793; cuatro años después, en iguales condiciones, en Frankfurt, donde estrecha sus lazos de amistad con Hölderlin (el llamado periodo místico-panteísta, de 1793 hasta 1800, aproximadamente). Desde 1801 enseña en Jena al lado de Schelling, junto con el cual publica el *Kritischer Journal für Philosophie*; marcha luego, a causa de la guerra, a Bamberg, donde trabaja como redactor de periódico; finalmente es nombrado director de gimnasio en Núremberg en 1808. En 1816 obtiene una cátedra en la Universidad de Heidelberg; en 1818 va a Berlín, donde alcanza su máximo prestigio e influjo. Muere allí en 1831, probablemente de cólera.

De sus obras hay que mencionar, en primer lugar, los escritos teológicos de juventud, editados en 1907 por H. Nohl: *Leben Jesu* (Vida de Jesús), *Die Positivität der christlichen Religion* (La positividad de la religión cristiana), *Der Geist del Christentums* (El espíritu del cristianismo), entre otros, pues son importantes para la comprensión del origen y aun del fin de su filosofía. Significativo también para lo que viene después es el escrito de este tiempo *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling, 1801). Entre las grandes obras de filosofía de Hegel hemos de mencionar: la *Phänomenologie des Geistes* (Fenomenología del espíritu, Jena, 1807); la *Wissenschaft der Logik* (Ciencia de la lógica, Núremberg, 1812-1816; vols. III-V de la antigua edición; 4 y 5 en Glokner); la *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Heidelberg, 1817 (llamada Pequeña enciclopedia o Enciclopedia de Heidelberg; vol. 6 en Glockner); y las célebres *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriss* (Líneas fundamentales de la filosofía del derecho o Derecho natural y ciencia política en compendio, Berlín, 1821).

A ellas hay que añadir la llamada gran *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss* (Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio), que trata de lógica, filosofía de la naturaleza, filosofía del espíritu (vols. VI, VII, 1 y VII, 2 de la antigua ed.; 8, 9 y 10 en Glockner, con el título de *System der Philosophie* [Sistema de la filosofía]), y las *Vorlesungen* (Conferencias) sobre filosofía de la historia, sobre estética, sobre filosofía de la religión y sobre historia de la filosofía.

Obras y bibliografía

Ediciones: *G. W. F. Hegels Werke*, ed. completa por un grupo de amigos, 19 vols., 1832-1845, reproducción fotostática en *Hegels Sämtliche Werke* («Jubiläumsausgabe»), 20 vols., con una monografía y un Lexikon, ed. por H. Glockner, 1951s (citamos por esta ed., *Werke*, vol. y pág.). Ediciones críticas de muchas obras en la *Philosophische Bibliothek*, de Meiner, preparadas por G. Lasson, J. Hoffmeister y otros; también *Gesammelte Werke*, ed. en colab. con la Deutsche Forschungsgemeinschaft, ed. por la Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Hamburgo, Meiner, 1968s; *Werke*, 20 vols., ed. por E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt, Suhrkamp, 1969s (reimpr. 1991, biblio. e índices en el vol. 21; *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Hamburgo, Meiner, 1983s. Trad. cast. de las principales obras: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 3 vols., trad. de E. Ovejero y Maury, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1917-1918 (introd. y análisis de la obra por F. Larroyo, México, Porrúa, [6]1990); *Principios de la filosofía del derecho*, trad de J. L. Vernal, Buenos Aires, Sudamericana, 1975 (*Principios de la filosofía del derecho o Derecho natural y ciencia política*, trad. de J. L. Vermal, Barcelona, Edhasa, 1988, reimpr. 2005); *Escritos de juventud*, ed. J. M. Ripalda, México, FCE, 1978; *Filosofía real*, ed. por J. M. Ripalda, Madrid, FCE, 1984; *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, ed. Juan A. Rodríguez Tous, Madrid, Alianza, 1989 (trad. de M. del C. Paredes Martín, Madrid, Tecnos, 1990); *Fenomenología del espíritu*, trad. de X. Zubiri, Madrid, Revista de Occidente, 1935 (trad. de W. Roces y R. Guerra, México, FCE, 1966, 4.ª reimpr. 1985; trad. de M. Jiménez Redondo, Valencia, Pre-Textos, 2006); *Ciencia de la lógica*, 2 vols., trad. de A. y R. Mondolfo, Buenos Aires, Solar, [6]1993 (*Lógica*, 2 vols., trad. de A. Zoraya, Barcelona, Folio, 2002); *Fundamentos de la filosofía del derecho*, trad., pról. y notas de A. Llanos, Buenos Aires, Siglo XX, 1987; *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 3 vols., trad. de W. Roces, México, FCE, 1955 (reimpr. 1996); *Lecciones sobre filosofía de*

la historia universal, trad. de J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, ^{4}1974 (pról. de J. Ortega y Gasset, trad. de J. Gaos, Madrid, Alianza, ^{4}1989); *Lecciones sobre filosofía de la religión*, ed. y trad. de R. Ferrara, Madrid, Alianza, 1984-1987 (vol. 1: *Introducción y concepto de religión*; vol. 2: *La religión determinada*; vol. 3: *La religión consumada*); *Estética*, 8 vols., trad de A. Llanos, Buenos Aires, Siglo XX, 1983-1986 (vol. 1: *Introducción*; vol. 2: *La idea de lo bello artístico o lo ideal*; vol. 3: *La forma del arte simbólico*; vol. 4: *La forma del arte clásico*; vol. 5: *La forma del arte romántico*; vol. 6: *La arquitectura y la escultura*; vol. 7: *La pintura y la música*; vol. 8: *La poesía*); *Lecciones de estética*, 2 vols., trad. de R. Gabás, Barcelona, Península, 1989-1991 (trad. de A. Brotón Muñoz, Madrid, Akal, 1989); *Estética*, 2 vols., trad. de H. Giner de los Ríos, Barcelona, Alta Fulla, 1988; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases*, ed. de R. Valls Plana, Madrid, Alianza, 1997, 2008; *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*, trad. de E. Vásquez, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

G. AMENGUAL COLL, *La moral como derecho: estudio sobre la moralidad en la «Filosofía del derecho» de Hegel*, Madrid, Trotta, 2001; E. COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol. 2: *El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*, Barcelona, Herder, ^{2}1995, págs. 91-130; W. DILTHEY, *Hegel y el idealismo*, trad. y epílogo de E. Ímaz, México, FCE, 1944, 1978; F. DUQUE, *Historia de la filosofía moderna*, Madrid, Akal, 1998, págs. 321-906; R. FLÓREZ, *Al habla con Hegel y tres lecturas españolas*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1995; K. FISCHER, *Hegels Leben Werke und Lehre*, 2 vols., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ^{3}1963 (facsímil de la ed. Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, ^{2}1911); H. G. GADAMER, *La dialéctica de Hegel*, Madrid, Cátedra, 1980; V. GÓMEZ PIN, *Hegel*, Barcelona, Barcanova, 1983; TH. HAERING, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, 2 vols., Leipzig-Berlín, Teubner, 1929-1938 (reimpr. Aalen, Scientia, 1979); N. HARTMANN, *La filosofía del idealismo alemán*, vol. 2, Buenos Aires, Sudamericana, 1960; R. HAYM, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung, Wesen und Wert der Hegelschen Philosophie*, Verl. von Rudolph Gaertner, 1857

(reimpr. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962); *Hegel-Studien*, anuario inicialmente dir. por F. Nicolin y O. Pöggeler, Bonn, Bouvier, 1961s; M. Heidegger, «El concepto hegeliano de la experiencia», en *Sendas perdidas*, trad. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, [3]1979; *id.*, *Hegel*, trad. de D. V. Picotti, Buenos Aires, Almagesto, Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2000; E. Heintel, *Hegel und die Analogia entis*, Bonn, Bouvier, 1958 (sobre esto, *cf*. E. Coreth, «Zum Problem der Analogie», en *Innsbrucker Zeitschrift für Katholische Theologie* 80, 1958, págs. 430-445); J. D'Hondt, *Hegel*, trad. de C. Pujol, Barcelona, Tusquets, 2002; V. Hösle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjerktivität*, 2 vols., Hamburgo, Meiner, 1997; C. Hötschl, *Das Absolute in Hegels Dialektik*, Paderborn, Schoeningh, 1941; J. Hyppolite, *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*, Barcelona, Península, [3]1991; *id.*, *Lógica y existencia*, trad. de L. Medrano, Barcelona, Herder, 1996; I. Iljin, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Berna, Francke, 1946; I. Izuzquiza, *Hegel o la rebelión contra el limite: un ensayo de interpretación*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1990 (biblio. págs. 321-346); W. Kaufmann, *Hegel*, trad. de V. Sánchez de Zavala, Madrid, Alianza, [4]1985; A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel: leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'Ecole des hautes études*, ed. por R. Queneau, París, Gallimard, 1947, 1979; *id.*, *La dialéctica del amo y del esclavo*, Buenos Aires, La Pléyade, 1985; R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tubinga, Mohr, [2]1961; B. Lakebrink, *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Ratingen bei Düsseldorf, Henn, 1968; K. Leisegang, *Denkformen*, Berlín, de Gruyter, 1928, págs. 136s ([2]1951); Th. Litt, *Hegel*, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1953; J. Möller, «Thomistische Analogie und Hegelsche Dialektik», en *Tübinger Theologische Quartalschrift* 137, 1957, págs. 129-159; K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo* XIX, Buenos Aires-Madrid, Katz, 2008; H. Marcuse, *Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*,

trad. de J. Fombona de Sucre, con la colab. de F. Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 2003; W. MOOG, *Hegel y la escuela hegeliana*, trad. de J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1931; G. E. MÜLLER, *Hegel. Denkgeschichte eines Lebendigen*, Berna, Francke, 1959; H. NIEL, *De la mediation dans la philosophie de Hegel*, París, Aubier, 1945; H. A. OGIERMANN, *Hegels Gottesbeweise*, Roma, Pontificia Univesità Gregoriana, 1948; J. ORTEGA Y GASSET, «La "Filosofía de la Historia" de Hegel y la historiología», prólogo a G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, [4]1974; T. PINKARD, *Hegel: una biografía*, trad. de C. García-Trevijano Forte, Madrid, Acento, 2001; J. M. RIPALDA, *Fin del clasicismo: a vueltas con Hegel*, Madrid, Trotta, 1992; J. RITTER, *Hegel und die französische Revolution*, Colonia, Suhrkamp, 1972; K. ROSENKRANZ, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Berlín, Duncker & Hunboldt, 1844 (reimpr. Darmstadt, Wissenschgaftliche Buchgesellschaft, 1969); J. SCHWARZ, *Hegels philosophische Entwicklung*, Frankfurt, Klostermann, 1938; W. SEEBERGER, *Hegel und die Entwicklung des Geistes zur Freiheit*, Stuttgart, Klett, 1961; F. A. STAUDENMAIER, *Darstellung und Kritik des hegelschen Systems aus dem Standpunkt der christlichen Philosophie*, Maguncia, F. Kupferberg, 1844 (reimpr. Frankfurt, Minerva, 1966); TH. STEINBüCHEL, *Das Grundproblem der hegelschen Philosophie*, Bonn, Hanstein, 1933; CH. TAYLOR, *Hegel*, trad. de F. Castro Merrifield, C. Mendiola Mejía y P. Lazo Briones, Rubí-México, Anthropos-Universidad Iberoamericana-UAM, 2010; E. TRÍAS, *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Barcelona, Anagrama, 1981; R. VALLS PLANA, *Del yo al nosotros: lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, Estela, 1971 (Barcelona, Laia, [2]1979); *id.*, *La dialéctica. Un debate histórico*, Barcelona, Montesinos, 1981; G. DELLA VOLPE, *Hegel, romantico e mistico*, Florencia, Le Monnier, 1929; H. WEIN, *Realdialektik. Von Hegelscher Dialektik zu dialektischer Anthropologie*, La Haya, Nijhoff, 1964 (reimpr. ed. 1957); TH. STEINBüCHEL, «Wesen, Wert und Grenze des deutschen Idealismus», en *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 44, 1931, págs. 289-316; X. ZUBIRI, «Hegel y el

problema metafísico», en *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, Editora Nacional, ^{5}1963, parte II, págs. 233-243.

De Kant a Hegel

Como otras veces, nos abriremos paso a la comprensión de nuestro filósofo esclareciendo la situación espiritual en que se inserta.

Crítica de Kant y de Fichte. El punto de arranque del pensamiento de Hegel es Kant, allí justamente donde, a juicio de los idealistas posteriores, Kant se quedó a medio camino. En Kant la espontaneidad del «yo» estaba circunscrita a las formas del objeto del conocimiento; sólo en este aspecto formal el objeto era fruto de las categorías del espíritu. Hegel suscribe esta apreciación y añade por su parte: «El principio de la independencia de la razón, de su absoluta suficiencia y espontaneidad en sí misma, hay que mirarlo desde ahora como un principio universal de la filosofía, como uno de los principios del tiempo».

Pero se plantea inmediatamente la pregunta: y un objeto así entendido, sobre la base de una total independencia y espontaneidad de la razón, ¿es todavía en realidad un objeto? Y se responde: «Si bien las categorías […] pertenecen al pensamiento en cuanto tal, no se sigue en modo alguno que, por eso, sean ellas algo exclusivamente nuestro y no sean también determinaciones de los objetos mismos» (*Gran Encicl*. § 42, 3; *Werke*, VIII, 131). Si la filosofía kantiana no toma en cuenta más que aquel aspecto parcial en la explicación del ser, resultará «lisa y llanamente un idealismo subjetivo que se despega del contenido» (*Gran Encicl*. § 46; *Werke*, VII, 137), al cual no es dado renunciar, pues, si según una antigua persuasión de los hombres, la determinación o función del espíritu es conocer la verdad, ello implica que los objetos, la naturaleza exterior e interior, en una palabra, lo objetivo, lo que es en sí, sea tal como es pensado, y así el pensamiento sea la verdad de los objetos.

Con esto, Hegel se abre camino, como ya antes su amigo Schelling, hacia el idealismo objetivo. No es ciertamente el realismo dualista, para el cual el «yo» es determinado por el «ser en sí» de las cosas; pues eso acabaría a su vez con la espontaneidad, que Hegel, según vimos antes,

quiere dejar a salvo. El objeto tampoco puede ser una posición del «yo», como lo pensó Fichte, para salvar la libertad, pues entonces no habría ya auténtico objeto ni auténtica verdad que, como también vimos, quiere Hegel respetar en su carácter presubjetivo, de cosa encontrada por el sujeto.

Idealismo absoluto. La única salida que le queda a Hegel es que el pensar del hombre, en cuanto ese pensar es verdad y toca el ser, sea él mismo el pensar del espíritu del mundo, un pensar del espíritu cósmico que crea las cosas en que piensa y en el que, por tanto, coinciden pensar, verdad y ser. «Lo absoluto es la idea universal y única que, juzgando y discerniendo, se especifica en el sistema de las ideas particulares» (*Gran Encicl*. § 213; *Werke*, VIII, 423); o bien: «al discernirse a sí misma la idea en ambos fenómenos (espíritu y naturaleza) los determina como manifestaciones suyas (de la razón que se sabe a sí misma), y se da en ello por justo el doble hecho de que la naturaleza de la cosa, el concepto, es lo que progresa y se desarrolla, y este movimiento es, a la par, la actividad del conocer; la idea eterna, que es en sí y para sí, eternamente se actúa a sí misma, como espíritu absoluto, se produce y se goza» (*Gran Encicl*. § 577; *Werke*, X, 457).

Esto es idealismo absoluto. Pensar, ser y verdad, todo es idéntico al espíritu. Consiguientemente, «todo lo racional es real y todo lo real es racional» (*cf. infra*, pág. 382). El idealismo de Kant fue un idealismo crítico, demasiado tímido para llegar a un *intellectus archetypus*.

Hegel hace metafísica a despecho de la crítica de Kant, y la hace con singular audacia. Vuelve a tener ciencia del ser en sí objetivo de las cosas, lo traduce por espíritu, como una autodeterminación de la idea absoluta, y no contento con eso, ve en la filosofía pura al *intellectus archetypus* mismo. Dios es el que filosofa en el filósofo.

Dialéctica de la idea

Historia del ser y del espíritu. Pero ¿no había dicho ya todo esto Schelling? Efectivamente, por lo que toca a la identidad de espíritu y naturaleza; pero algo se le pasó por alto y, por esto, Hegel se desprende de Schelling en el prefacio a la *Fenomenología del espíritu*. Hegel subraya aquí el devenir y la evolución de lo absoluto en los pasos necesarios del pensamiento.

El devenir del ser. En este punto, Fichte ya había avanzado mucho. En su filosofía había trazado una historia de la conciencia y, en función de ella, del ser cósmico; sólo que en Fichte todo quedaba en lo subjetivo. Hegel rechaza este subjetivismo, pero suscribe la idea de la evolución; tan sólo va a dar ahora contenido y plenitud al absoluto.

El absoluto debe ser pensado como espíritu y por sí mismo activo, que se despliega incesantemente en una progresiva autodeterminación, pero sin perder la unidad en la multiplicidad, pues resuelve siempre en sí mismo todos los contrarios; es él, en efecto, el que, en el fondo de todo, se hace todas las cosas permaneciendo consiguientemente idéntico a sí mismo, como unidad total que es, de forma que sólo al fin del proceso es plenamente lo que es él en verdad. Así el idealismo de Hegel viene a ser una típica filosofía del devenir.

El absoluto necesita del devenir para encontrarse a sí mismo y se sostiene precisamente mediante una marcha de continuo desarrollo. «Lo verdadero es el todo. Pero el todo lo es sólo el ser que se completa a sí mismo en su desarrollo. Hay que decir del absoluto que es esencialmente resultado, que sólo al fin es lo que es de verdad» (*Phänom*., Prefacio, pág. 21 Hoffmeister; *Werke*, II, 35). El pensar se torna «fluido» para Hegel; se da un «movimiento de conceptos» y «este movimiento de las puras esencial constituye la naturaleza de la cientificidad en general» (*Phänom*., pág. 31 Hoffmeister; *Werke*, II, 35). Ya Platón se preguntó si el ser no era también movimiento y Aristóteles puso en el movimiento uno de los principios de su

ontología; sin embargo, nunca se llegó hasta ahora a abandonar la estaticidad de los conceptos.

Hegel, Fichte y Kant. Hegel recoge la concepción dialéctica de Fichte, que, constituida ahora en algo así como el alma del espíritu, podrá explicar su vida interna y sus funciones peculiares. De nuevo tenemos el camino de tesis, antítesis y síntesis. El concepto se cambia en su contrario, pero los contrarios son superados en una fase superior, que es la síntesis de ellos. El nuevo concepto es a su vez tesis, que lleva nuevamente a la antítesis, y es luego también superada, y así continúa el proceso hasta que el espíritu haya producido de sí todo el mundo de los objetos. Pero sobre toda oposición y diversidad vence la unidad. La filosofía del devenir entraña, pues, un «movimiento del concepto», por virtud del proceso dialéctico, y el absoluto y lo idéntico no son ya, como en Schelling, un concepto vacío, abstracto, la indiferencia, aquel universal que nada dice de lo contenido en él (*Phänom*., pág. 21 Hoffmeister; *Werke*, II, 24). sino que reciben ahora contenido y plenitud. La peculiaridad del método dialéctico en tres etapas puede enlazar, a través de Fichte, con Kant, cuya deducción trascendental pervive en dicho método (*cf. supra*, págs. 211 y 277).

Hegel y Heráclito. Pero la dialéctica de Hegel va más lejos. Es una reedición del heraclitismo con su teoría de los contrarios y del fluir de las cosas. «El fuego vive la muerte de la tierra, y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte del aire; la tierra, la del agua. […] Porque es muerte de la tierra hacerse agua, muerte del agua hacerse aire, y del aire, el fuego, y así otra vez de nuevo» (Frag. B 76). El mismo Hegel ha consignado que no hay un solo principio en Heráclito que él no haya incluido en su lógica.

Historia de la idea. Y lo mismo que en Heráclito el devenir no corre amorfo en pura y espontánea individualidad, sino que va penetrado de logos, a cuya medida y ritmo se enciende y se apaga, y precisamente es en el juego de contrarios donde brilla más el orden de la razón, así también la dialéctica hegeliana se torna una historia de los conceptos, de la idea y del espíritu; pues el proceso tricotómico no es una mera constatación del devenir

progresivo, sino que en la tesis, la antítesis y la síntesis, resplandecen las formas de razón que dan sentido y ser al proceso. Hegel extiende, con singular maestría, ese método dialéctico a todos los campos del saber filosófico. Y su mérito y arte consiste en descubrir en cada caso el contenido objetivo de las ideas y en ponerlo en movimiento y avance. En Fichte se pega a la dialéctica mucho de caprichoso, a tenor de su fundamental posición voluntarística. En Hegel es el mismo sentido objetivo de la idea el que imprime el impulso. La tesis contiene en sí ya objetivamente a la antítesis, porque ambos conceptos se enlazan cualitativamente con otro concepto superior común. El ser y la nada, por ejemplo, están comprendidos y superados en el devenir; comenzar a ser y dejar de ser lo están en la existencia, nacimiento y sepulcro en la vida.

«*Mediación*». Tenemos la «mediación» hegeliana en esta dialéctica de la contrapuesta determinación de los conceptos, por vía de posición y negación. Mediante ellas, los conceptos adquieren plenitud concreta. ¿Qué significan, se pregunta Hegel, palabras como «Dios», el «absoluto», lo «eterno», si se quedan en lo abstracto? «Nada expresan de su contenido». Como la expresión: «todos los animales» no es ya una zoología, tampoco bastan aquellos abstractos inmediatos. Se necesita el paso por lo «otro», la «mediación», la historia del concepto. «Lo que es más que una palabra, aunque no sea más que el paso a otro enunciado, contiene un cambiarse en otro, o devenir otro, que ha de ser reasumido, es una mediación […] porque la mediación no es otra cosa que la igualdad consigo mismo, pero en movimiento, o bien la reflexión en sí mismo […] la pura negatividad […] el simple devenir» (*Phänom.*, pág. 21 Hoffmeister; *Werke*, II, 24s). El pasaje clásico en que desarrolla Hegel la idea de mediación, está al principio de la Fenomenología, al considerar la certeza sensible, donde trata de presentar el «esto» y el «ahora» como «mediados» (*Phänom.*, pág. 81 Hoffmeister; *Werke*, II, 83). La idea, pues, se proyecta sobre el proceso, sobre el tiempo, sobre el devenir, sin perderse en él.

En esta dinámica evolutiva del concepto, en cuanto a su contenido y significado, advertimos bien que la dialéctica de Hegel es historia objetiva de las ideas y del espíritu, verdadera ontología, y no meramente historia del sujeto y de sus actuaciones morales, como en Fichte. Hegel está más cerca

de la dialéctica platónica que de la fichteana, si bien Fichte fue quien le proporcionó el instrumento y el método. Es una prueba más de cómo el idealismo alemán se ha ido soltando del subjetivismo de Kant y de cómo, a medida que avanza en esta línea, adquiere más puntos de cercanía —ganando en esto a Kant— respecto de la metafísica clásica, antigua y medieval, centrada toda en la consideración del objeto. Desde luego, Hegel es mucho más griego que Kant.

Formas de pensar de Hegel. La lógica de Hegel parece, a primera vista, dar al traste con dos principios lógicos fundamentales: el de contradicción y el de identidad. Cuando al principio de su *Lógica* Hegel nos dice que el ser es idéntico a la nada, o que una determinada cosa debe ser, porque no es posible entender un particular sino en función de su implicación en el todo; nos suena todo esto a transgresión de los principios de contradicción y de identidad, que ponen a salvo la independencia y distinción de todo particular respecto de los demás (A es A).

Principio de contradicción. Así se explica que tal dialéctica haya sido rechazada de plano no pocas veces y en muy diversos campos. «De la filosofía de Hegel no es admisible un solo principio, pues todos se entienden en ella en oposición al principio de contradicción» (C. Nink).

Y un representante del moderno empirismo logístico (B. Russell) se expresa así: «Si Hegel tuviera razón, ninguna palabra podría comenzar a tener sentido, pues deberíamos antes conocer el sentido de todas las demás, […] Antes de que puedas entender la proposición: Juan es el padre de Jaime, tienes que saber quién es Juan y quién es Jaime; pero saber quién es Juan quiere decir saber sus notas características, pues sin ellas no podría ser distinguido de cualquier otro. Pero sus notas peculiares implican, a su vez, otras personas y cosas. Está, v. g., caracterizado por sus relaciones con sus padres, su mujer, sus hijos, por el hecho de si es un ciudadano honrado o no lo es, y por el país al que pertenece. Todo esto tienes que saber de antemano para que se pueda decir de ti que sabes a qué se refiere la palabra “Juan”. En este intento de decir lo que entiendes por la palabra “Juan”, te ves forzado a dar cuenta, paso a paso, de todo el universo, y tu enunciado inicial

se encarama de suerte que, finalmente, vienes a dar un relato sobre el universo en vez de mentar simplemente a los dos hombres concretos Juan y Jaime».

Semejantes refutaciones de Hegel descansan sobre un malentendido, que sólo podrá esclarecerse poniendo en su luz el modo típico del pensar hegeliano. Hegel tiene una «forma específica de pensar» que en todo caso presupone que con el Hegel constructivo va siempre entrelazado el Hegel crítico, y la iluminación de su sistema se interfiere a la continua con la conciencia refleja de la propia manera de pensar.

Esto nos lleva al verdadero punto de partida de la dialéctica de Hegel, desde el cual se nos hará aquélla más inteligible.

Hegel y la Sagrada Escritura. Nos acercamos a ese punto de partida señalando el papel relevante que tuvieron en la vida de Hegel los libros sagrados, concretamente el Nuevo Testamento. El obstinado dialéctico no quería ver allí un origen auténtico, sino, a lo más, una ocasión histórica que desencadenó el pensamiento de Hegel, lleno ya de su propio sentido. Sin embargo, una inspección del aspecto genético ideológico, verá en el hecho histórico una forma que se imprime desde fuera y que se desarrolla luego con vida propia, sin la cual quedaría manca la interpretación del movimiento dialéctico. Ya Dilthey, en sus análisis sobre el Hegel joven, apuntó al interés de éste por el pensamiento encerrado en los libros sagrados y en los místicos, especialmente por la doctrina allí contenida sobre la unidad y totalidad del ser. Hans Leisegang prosiguió hasta el final la exploración de esta vena histórica, dándonos con ello los instrumentos decisivos para la interpretación de Hegel y de sus adversarios. Leisegang llega a la conclusión de que el pensamiento de Hegel alcanzó su forma definitiva a través del estudio de la Sagrada Escritura. Hegel encontró, sobre todo en el Evangelio de san Juan, lo que para él fue tan característico: la ecuación

Dios = Espíritu = Verdad = Vida = Vía

El logos del cuarto Evangelio, «era en el principio», es Dios, por Él ha sido hecho todo, es la luz del mundo, viene al mundo, encarna para que todos los que crean en Él sean hechos hijos de Dios. Hegel aplica todo esto a su idea. También la idea «es en el principio», es espíritu y es Dios, se encarna en la naturaleza, «sale de sí», es la luz y la vida del mundo y, recogiendo en sí al mundo entero, lo hace retornar a Dios.

En el Evangelio de san Juan, Hegel encontró también la filosofía de los contrarios, superados y conciliados en una superior síntesis: «Si el grano de trigo no cae en tierra y muere, se queda él solo, pero si muere, lleva mucho fruto». «Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque hubiere muerto, vivirá».

A los 25 años Hegel comienza a escribir una *Vida de Jesús*. Empieza así: «La razón pura, incapaz de todo límite, es la divinidad misma». Cuando a los 42 años va a dar el último retoque a su sistema en la *Ciencia de la lógica*, estampa en la introducción, con tipos subrayados, esta definición de la lógica: «Por tanto, hay que concebir la Lógica como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad, tal como ella es, sin velo, en sí y para sí misma. Puede, por tanto, decirse que este contenido es la manifestación de Dios, tal como Él es en su eterna esencia, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito» (*Logik*, vol. I, pág. 31 Lasson; *Werke*, IV, 45s).

Hegel designa como viernes santo filosófico al preciso momento histórico en que él se inserta en el movimiento filosófico del tiempo. Creyó misión suya el resucitar a Dios a una nueva vida. La supuesta demostración kantiana de la imposibilidad de toda metafísica especulativa, y especialmente de los viejos argumentos de la existencia de Dios, había desterrado a Dios de la filosofía como objeto de ciencia. Dios debía ser tan sólo creído o, según Schleiermacher, reducirse a mero objeto del sentimiento. Con relación a este espíritu del tiempo, Hegel formula el principio: «Dios ha muerto». Pero es que pertenece a la esencia de Dios, continúa él, morir para renacer a una nueva vida.

Pensamiento organológico. Este Dios vivo y revivificado es el que quiere presentar Hegel en su sistema. Todo el organismo del mundo da testimonio

de Él; pues la vida misma de Dios es la fuente de la que ha emanado aquel mundo. Dios, verdad y universo, todo es vida.

Esto nos da la fisonomía típica del pensamiento y la filosofía de Hegel. Su filosofía está calcada en la vida y ella misma es un pensar viviente, organológico. La vida del organismo es su tipo. Primero la vida se concentra en la semilla. Luego se desarrolla y se despliega en tallo, hojas y flores; finalmente se repliega y concentra de nuevo en el fruto y semilla, que vuelve a caer en tierra y torna a empezar el ciclo. Como el espíritu es vida, el pensamiento se desarrollará a la manera de un organismo vivo. «La evolución del espíritu es brotar, salir de sí en el despliegue exterior y retornar a sí» (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, pág. 100 Hoffmeister; *Werke*, XVII, 51).

Éste es el origen radical de la dialéctica con su tesis, antítesis y síntesis. Pensamiento dialéctico es igual a vida, que se despliega y de nuevo se reconcentra en sí: «El germen en la naturaleza, una vez que se ha convertido en otro ser, se recobra de nuevo en la unidad; igual el espíritu, lo que en él es se hace para el espíritu, y así se hace él para sí mismo» (*ibid.*). «En fuerza de la naturaleza del método que hemos expuesto, la ciencia se presenta como un círculo clausurado en sí mismo, en cuyo comienzo, que es simple fundamento, vuelve por la mediación [giro dialéctico de la antítesis] a anudarse el fin, y así tenemos que este círculo es un círculo de círculos, pues cada miembro, animado por el método, es a su vez la reflexión en sí, que retorna al comienzo y es, al mismo tiempo, comienzo de un nuevo miembro» (*Logik*, vol. II, pág. 504 Lasson; *Werke*, VI, 551).

El módulo mental de Hegel es, pues, el «círculo de círculos», como ha dicho Leisegang al apostillar este pasaje. Es típico pensar de totalidad, lo diametralmente opuesto al pensar aditivo y atomístico de los empiristas. Por ello se comprende bien que a un Bertrand Russell, por ejemplo, le parezca totalmente inservible el método de Hegel.

Se parte siempre, en este método de pensar, de una plenitud viviente, de una totalidad de ser y de sentido. Los objetos que percibimos distintamente en el conjunto son como seleccionados y arrancados de un todo (abstracción). Sólo en este aislamiento se distinguen y oponen las cosas entre sí. Si se proyecta, por el contrario, la mirada sobre el todo, se

concilian en él los contrarios y se supera la oposición. Más aún, después de aquella integración se podrá volver a mirar lo separado y distinto, y se verá ahora implicado en ello lo otro, y viceversa.

Los «objetos» no son propiamente objetos, o cosas aparte, sino «momentos» del todo, según Hegel, y considerados puramente en sí mismos, aislados, son «falsos».

Cuando se han descubierto todas las relaciones y todo aparece así trabado y solidario, se conoce «toda» la verdad. «Lo verdadero es el todo» (*cf. supra,* pág. 317). Y el triple avance dialéctico es la vía para el todo. Su ley es no pararse antes de tiempo. Cuando Russell objeta que no hay manera de empezar a pensar un concepto, porque la necesaria implicación de todo obligaría a conocer previamente el universo entero, en realidad se enreda en una pequeña sofistería. Naturalmente se puede empezar; lo que no se puede es acabar demasiado aprisa, pues sabe bien Hegel que el comienzo es sólo un comienzo.

Unidad y totalidad. Cuando decimos que Hegel ve el espíritu y su dialéctica a través del concepto de vida y totalidad, no se ha de entender esto en un sentido figurado, metafórico, ni en el sentido creador de la forma subjetiva kantiana, que prescribe leyes a la naturaleza, ni tampoco según la teoría epistemológica del modelo y la copia, como si el espíritu fuera un remedo reproductor de la vida de la naturaleza, sino en el sentido de que el espíritu mismo está fundido e identificado con el proceso vivo de la naturaleza; él mismo es el proceso. El ser y el pensar son ahora una misma cosa, en un sentido más rígido que en el viejo Parménides, a quien Hegel cita con elogio (*Logik*, vol. I, pág. 26 Lasson; *Werke*, IV, 39). «La ciencia pura presupone consiguientemente la liberación de la oposición de la conciencia. Contiene en sí el pensamiento en cuanto que éste es también la cosa misma, o contiene la cosa en sí misma en cuanto que es ella también el pensamiento puro» (*Logik*, vol. I, pág. 10 Lasson; *Werke*, IV, 45).

Asomos panteístas. La vida que alienta en el curso circular, y que descubre Hegel por doquier en su triple ritmo dialéctico, lo mismo en los movimientos de la materia que en las formas orgánicas y en las creaciones

del espíritu, en las plantas, en el animal, en el hombre, en la ciencia, en el derecho, las costumbres, el Estado, la historia universal, el arte, la religión y la filosofía; este único «todo vida» constituye asimismo la vida del espíritu humano, en el que despierta a la conciencia el organismo cósmico total. Y como este «todo vida» es la vida de la divinidad, del absoluto, de la idea, Hegel puede decir: «El hombre sólo puede saber de Dios en cuanto que Dios sabe de sí mismo en el hombre; este saber es la autoconciencia de Dios. El espíritu del hombre, su saber acerca de Dios, no es otra cosa que el espíritu de Dios mismo».

Se ha llamado a esto panlogismo y, en razón de ello, se ha atribuido frecuentemente a Hegel un monismo panteísta y místico. Basado en diversos testimonios de la juventud de Hegel, especialmente en la elegía *Eleusis* a Hölderlin, Dilthey ha fijado un periodo romántico-místico de Hegel. En su libro *Hegel romantico e mistico*, Galvano della Volpe ha subrayado particularmente este periodo, señalándolo como básico para comprender al Hegel de los últimos años. Leisegang aduce el acusado interés de Hegel por la mística neoplatónica, por Proclo, el Pseudo-Dionisio y el Eriúgena. La filosofía de signo escolástico caracteriza a Hegel, puede decirse que unánimemente, como el filósofo de la identidad panteísta.

Las intenciones de Hegel. Haering discute, sin embargo, la exactitud de tales interpretaciones. Según él, Hegel rechazó el misticismo panteísta junto con su teoría monista; pero igualmente rechazó su opuesto, a saber, el individualismo abstracto atomístico y el dualismo racionalista, que «abre un abismo de separación entre Dios y el mundo». La intención de Hegel habría sido, según el mismo intérprete, aproximar conciliadoramente ambas concepciones antitéticas, despojando a cada una de su tendencia unilateral. Es cierto para Haering que Hegel rechazó la «identidad abstracta» de los eleatas, de Spinoza, de Schelling y de todo el «acosmismo», que no quiere conceder nada a la pluralidad ni tiene ojos sino para lo «uno», lo que se acostumbra a designar como panteísmo (*Gran Encicl*. § 50, 573; *Werke*, VIII, 144s; X, 458s). Y es cierto que se pronunció siempre, según Haering, tanto antes como después del llamado periodo romántico-místico de juventud, y aun dentro de este periodo, contra una actitud del espíritu de

mero sentimiento, contra toda forma de relación entre lo particular y lo absoluto que diluya aquél en éste, o que suprima la nota teística personal de la religión del espíritu.

El propósito de Hegel fue tan solo, a juicio de Haering, restablecer la unidad, superando, por un lado, la independencia de lo múltiple, y por otro, la no menos acentuada independencia de los contrarios; es decir, construir una síntesis de panteísmo y dualismo.

Aporías del sistema. Pero, no obstante estas intenciones personales de Hegel, ¿no se inclinará esa «superunidad» de su sistema del lado del monismo panteísta, hacia el que tan claramente gravita la interna lógica de sus posiciones capitales? El absoluto «verdadero», que Hegel distingue del absoluto «abstracto» de los panteístas, ¿no tendrá que marchar, a pesar de todo, por el viejo camino del panteísmo? También el pensamiento patrístico y escolástico explicó los seres particulares recurriendo al ser de la causa primera, que es el ser absolutamente hablando, *ens a se*, y también en aquella filosofía la verdad ontológica era aprehendida en la verdad subjetiva (lógica) del juicio en razón de que en el intellectus agens brillan, y por sí mismas son activas, aquellas ideas cuya realización constituye la verdad ontológica.

¿Trascendencia? Pero hay una gran diferencia entre las dos concepciones. El absoluto de Hegel se embebe y agota en el mismo proceso cósmico: «Si el ser divino no fuera el ser del hombre y el ser de la naturaleza, sería un ser que no sería nada» (*Phil. der Weltgeschichte*, pág. 38 Lasson). El *ens a se* de la metafísica antigua, por el contrario, no vio en los entes particulares la totalidad del ser, sino sólo una copia análoga, frente a la cual queda en un «más allá» su trascendente modelo, aun cuando todo ente participa de aquel ser. Aquí tendríamos, por lo demás, la síntesis buscada; ser finito, ser infinito, analogía. También Nicolás de Cusa vio a Dios «explicado» en la «copia» (*cf.* vol. I, págs. 583s). Lo mismo digamos de Eckhart, cuyas fórmulas Hegel copiaba, casi al pie de la letra, en el último pasaje citado.

En Hegel faltan estos momentos retardadores, pues al eliminarse la oposición de pensar y ser en el saber absoluto se elimina también la

trascendencia, la participación, la cesura modelo-imagen y la analogía del ser. En el pretendido saber absoluto prevalece, a pesar de las afirmaciones en contrario, el lado subjetivo, y ya no tenemos un verdadero saber absoluto. Por ello la idea de Dios corre el peligro de diluirse en el mundo. Un falso prejuicio sobre la trascendencia dio pie a la opinión de que el objeto debía estar en el ámbito del sujeto; esto dicho de todo objeto y en participación de Dios. A éste se lo miró como lo «enteramente» e «infinitamente» otro o distinto, sobre el que nada se podía afirmar, pues toda predicación de Él, aun la análoga, se anulaba ante su infinitud. Tal prejuicio se refleja en Hegel y sus seguidores cuando hablan de la idea platónica y la analogía del ser.

En esta hipótesis juzgaron tener que desprenderse de la idea de trascendencia. Pero es el caso que los mismos defensores de ésta sucumben no pocas veces a dicho prejuicio y se creen por ello obligados a echar puentes que salven el abismo de separación, cuando no hay en realidad dos mundos, totalmente incomunicados, sino que entre sujeto y objeto, pensar y ser, mundo y Dios, una verdadera inmanencia subyace a una verdadera trascendencia. Para convencerse de ello hubiera bastado ir a los verdaderos fondos problemáticos de todo el tema de la analogía, sin resbalar por las expresiones históricas no siempre felices y, tomadas en su superficie, o en sus popularizadas consignas, aptas para desorientar. Una buena parte de las discusiones en torno al panteísmo se hubiera ahorrado con esto.

¿Individualidad? Parecida situación se ha creado con respecto al individuo humano. Es difícil ver cómo en Hegel, abandonada la teoría del modelo-imagen, puede ser todavía individual el espíritu subjetivo del hombre, si «su saber es la autoconciencia de Dios». Esto es ni más ni menos Spinoza (*cf. supra*, pág. 72). Podría también inscribirse a Hegel en la variante panteísta del antiguo νοῦς universal, al que ya san Alberto y santo Tomás, en lucha contra el monopsiquismo averroísta, objetaron que entonces no habría un «yo» que piensa, sino un impersonal «se» piensa.

Queda, pues, amenazado en Hegel el espíritu particular, y en general todo lo singular; pues ¿cómo tirar líneas fronterizas, si este ser determinado es sólo a través del otro y del «todo»? Ésta parece ser la parte de verdad que

había en Russell cuando afirmaba que no se podía decir: Juan es el padre de Jaime. Y esto es señaladamente lo que empujará a Kierkegaard a hacer armas contra Hegel, subrayando que en su sistema sucumbe toda personalidad y, con ella, toda decisión libre y toda responsabilidad, convertidas en simple «momento» del proceso cósmico, que absorbe al «yo» en el impersonal «se».

¿Religiosidad? De suerte que por esta vía se haría imposible aquello que este *homo religiosus* que fue Hegel llevaba tan dentro del corazón, a saber, salvar una auténtica relación de «yo» y «tú» entre el hombre y Dios, el hombre como verdadera criatura y Dios como verdadero creador. Para el hombre de Hegel, en cuyo espíritu se despliega el mismo espíritu pensante absoluto, no puede Dios ya ser lo *maiestosum* y *tremendum*.

¿Heroísmo? También es difícil salvar en la filosofía de Hegel la posibilidad de un auténtico heroísmo, por la misma razón de la ausencia de verdadera individualidad: también el héroe es para él un mero «momento» dentro del «todo»; este «todo» necesario es el único principio activo. Es sintomático que Hegel nunca se pronuncie claramente sobre el tema de la inmortalidad personal. Ni podía hacerlo.

¿Lo irracional? Una última aporía de la dialéctica del absoluto la constituye, finalmente, lo lógicamente amorfo, lo irracional, lo enfermo y lo malo. Hegel se encuentra ante las mismas dificultades que Platón y que todo idealismo cuando aborda el problema de la materia y del mal. Platón lo relegó a la zona de un «no-ser». Tampoco es para Hegel un verdadero ser. Pero su panlogismo no debiera haber retrocedido ante este lado de la realidad. En la filosofía de la historia universal de Hegel, el mal va también incluido en el proceso. Puede existir y tiene que existir. Por ello la historia universal se convierte en juicio universal. Pero no es, como en Leibniz, un castigo y un medio para el fin, sino que todo entra con signo positivo; guerras, hechos de fuerza, atrocidades y violaciones del derecho. Simplemente por ser, todo tiene sentido. Todo es un estadio y un episodio en el camino por el que el absoluto se encuentra a sí mismo.

Aquí tiene lugar, en Hegel, un cambio de rumbo parecido al de Spinoza, que comenzó por la idea platónica y la consideración del mundo *sub specie aeterni* y torció luego, en su filosofía política, por las vías del naturalismo de Hobbes (*cf*. *supra*, pág. 79). Con esto se pone ahora de manifiesto que el «Dios» de Hegel no puede ser más que un Dios inmanente al mundo. El Absoluto y su razón no constituyen ya un principio selectivo. La razón que explica todo ha ido demasiado lejos. Se ha forzado el papel del «logos». Si todo es «logos», en realidad ya no hay «logos». No sólo se resuelve ya Dios totalmente en el mundo, sino también el mundo en Dios. Pero con ello el principio formulado por Hegel: «si el ser divino no fuera el ser del hombre y el ser de la naturaleza, sería un ser que no sería nada», adquiere un sentido que es justamente la inversión del concepto antiguo y medieval. El mundo es ahora la causa de Dios. El espíritu de la filosofía moderna, que se orientó desde el Renacimiento más al mundo que a Dios, es en Hegel más fuerte que la herencia de los antiguos.

El sistema

Hegel creó con su dialéctica un sistema filosófico de gigantescas proporciones, tal que jamás antes ni después de él se ha desarrollado otro que lo supere en amplitud y detalle. Y lo que ha quedado de Hegel no es el método dialéctico mismo, que fue por lo demás algo enteramente personal, más un arte inimitable que una técnica científica, ni siquiera el sistema como tal, sino más bien un conjunto rico de ideas profundas y geniales, formuladas acá y allá a lo largo de sus obras. Esbozaremos, no obstante, el sistema en sus líneas fundamentales. Se divide en lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu. La lógica trata de la idea en su «ser en sí» y «para sí»; la filosofía de la naturaleza, de la idea en su ser «fuera de sí» (ser otro); la filosofía del espíritu, de la idea en su retorno a sí misma, en su «ser dentro de sí».

Lógica. La lógica de Hegel no es, como era lo usual, una repetición del *Organon* aristotélico, sino que pretende ser la exposición del pensamiento puro, el método absoluto del conocer, «el espíritu que piensa su ser». Hegel había descrito en la fenomenología la conciencia en su avance progresivo, desde la oposición inmediata de conciencia y objeto, según la actitud vulgar, hasta el saber absoluto. Era un movimiento sobre la base de las esencias puras. Éstas son las que constituyen ahora el contenido de la lógica (*Logik*, vol. I, pág. 7 Lasson; *Werke*, IV, 18). Por eso hay que concebir la lógica como el sistema de la razón, como el reino del pensamiento puro.

Lógica como teología y metafísica. «Este reino es la verdad, tal como ella, sin velo, es en sí y para sí. Puede afirmarse por ello que este contenido es la expresión de Dios, tal como Él es en su eterna esencia, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito» (*Logik*, vol. I, pág. 31 Lasson; *Werke*, IV, 45s).

Hegel distingue tres partes de la lógica: lógica del ser, de la esencia y del concepto. Las dos primeras constituyen la lógica objetiva, la tercera la

subjetiva.

La lógica objetiva «viene a ocupar el lugar de la metafísica precedente, en cuanto estructuración científica del mundo, que no debió llevarse a cabo sino mediante las ideas de la mente».

Comprende, ante todo, la ontología e investiga el ser como tal y como esencia; luego la restante metafísica «atendida la pretensión, que siempre tuvo, de entender las formas puras de la mente, los sustratos particulares, tomados en un principio de la representación, como el alma, el mundo, Dios, de manera que las estructuras de la mente constituían la base fundamental para enfocar aquellos objetos. Mas la lógica considera estas formas aligeradas de aquellos sustratos, tema de la representación; considera su naturaleza y su valor en sí y para sí mismos. Aquella metafísica antigua pasó esto por alto y se expuso por ello al justo reproche de haber usado a aquéllas [las formas] sin crítica, sin una previa investigación que aclarara si tales formas eran capaces, y en qué manera, de ser determinaciones de la cosa en sí, según la expresión kantiana, o determinaciones más bien del lado de la razón. La lógica objetiva es, por consiguiente, la verdadera crítica de la aprioridad de esas mismas formas, una crítica que las considera, no según la forma abstracta de la aprioridad frente a lo *a posteriori*, sino en sí mismas con su propio contenido» (*Logik*, vol. I, pág. 46 Lasson; *Werke*, IV, 64s). Un conocimiento que no conociera al objeto, como es en sí, no será un conocimiento (*Logik*, vol. I, pág. 27 Lasson; *Werke*, IV, 41).

Ya tenemos resucitada la vieja metafísica, y resucitada en toda su pureza, como ciencia de las ideas. Pero no será la dialéctica platónica de las ideas, sino una peculiarísima, la hegeliana, dialéctica de la mediación y de la negación pura. Kant quedará desplazado, sin más, una vez hecha su mención *honoris causa*. Su apriorismo queda bien caracterizado como algo «abstracto», como una experiencia sublimada, como psicologismo refinado. Hegel, en cambio, quiere intuir el ser como lo contempla el mismo *intellectus archetypus* que lo creó. Está además convencido, como ya vimos antes, de que es el mismo espíritu pensante el que en él filosofa. La lógica de Hegel cultiva un terreno que Kant declaró siempre infranqueable. De donde colegimos claramente el cambio fundamental que se ha operado en el

seno del idealismo alemán. El anatema de Hume está quebrantado. El idealismo subjetivo y crítico queda disuelto por el idealismo objetivo y absoluto.

División de la lógica. Descendiendo al detalle, aborda la lógica los siguientes temas. En la doctrina sobre el ser (*Sein*): 1) cualidad, ser, no-ser, devenir, existencia, finitud, infinitud, ser para sí, uno y múltiple, repulsión y atracción; 2) cantidad; 3) medida. En la doctrina sobre la esencia (*Wesen*): 1) esencia como razón de la existencia; 2) fenómeno; 3) realidad. En la doctrina sobre el concepto (*Begriff*): 1) concepto subjetivo; 2) el objeto; 3) la idea.

Casi al principio de la doctrina sobre el ser se encuentra aquella identificación de ser y no-ser que ha desconcertado a muchos por su aparente pugna contra el principio de contradicción, pero que puede entenderse bien, según hemos notado, dentro del estilo de pensar de Hegel.

Filosofía de la naturaleza. Hegel va a dar aquí una nueva respuesta al problema abierto por Descartes al escindir la sustancia en *res cogitans* y *res extensa*, respuesta que cerrará todos los conatos de solución precedente: ocasionalismo, Spinoza, Hobbes, Berkeley, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling.

La naturaleza como evolución. La naturaleza es la autoalienación de la idea. Dicho en términos teológicos, el logos se ha exteriorizado a sí mismo en la naturaleza, ha tomado carne en ella; nosotros hemos visto su gloria y ahora, a través de su luz, de la luz de la idea, hemos de tornarnos espíritu, para que todo pueda volver al absoluto. ¿Cómo viene Dios a resolverse en algo absolutamente extraño?, se pregunta Hegel, y responde: «La idea divina es justamente eso, resolverse, desentrañarse y sacar de sí ese "otro" y reasumirlo de nuevo en sí, y por esta vía hacerse subjetividad y espíritu» (*Werke*, IX, 49). La naturaleza es para Hegel, pues, una parte del proceso universal. El filósofo no la mira tanto en su estructura estática cuanto en su ser dinámico, pues sólo así se levanta sobre la consideración superficial del vulgo y sólo así puede adentrarse en el centro mismo de las cosas.

Todo el siglo XIX está bajo el signo de la historia, en todos los campos del saber. La idea de la evolución es una de sus líneas directrices. Hegel fue uno de los grandes adalides de este método que atiende al proceso dinámico. La naturaleza es para él historia, evolución. Pero su evolución es una evolución iluminada por un sentido y un fin; no la mecánica del evolucionismo materialista de mediados de siglo, para el que todas las formas, estratos de ser y grados de valor se nivelan por el rasero de un movimiento determinista y causal de los átomos en el espacio y el tiempo; donde todo es uno e indiferenciado (monismo categorial), y «un manchón de moho y la novena sinfonía de Beethoven están al mismo nivel, como productos sucesivos de un mismo proceso de evolución» (G. Lasson).

En Hegel la naturaleza realiza un proceso dinámico, cortado por el patrón de la visión neoplatónica, con su morfología ideal; hay allí conjunto de sentido, formas eternas, grados jerarquizados de ser y de valor. La multiplicidad no es intercambiable, sino esencialmente diferenciada, con orden de diversidad y de subordinación (pluralismo categorial). El proceso, pues, tiene el sello del orden y está en definitiva lanzado a un supremo fin, que es el ser para sí de la idea. Y la idea representa siempre la auténtica realidad.

La naturaleza como idea. De la naturaleza vale, como del universo espiritual, el dicho célebre de Hegel «lo que es racional es real, y lo que es real es racional. […] Por ello importa descubrir, en la apariencia de lo temporal y de lo transitorio, a la sustancia, que es inmanente, a lo eterno, que es presente. Pues lo racional, que es sinónimo de la idea, al vaciarse en la existencia exterior, que es el modo de actuar su realidad, se manifiesta con una infinita riqueza de formas, fenómenos y modulaciones, envolviendo su núcleo en una corteza multicolor, en la que primero se aloja la conciencia, y en la que comienza por penetrar el concepto, para encontrar después el pulso interior y percibir sus latidos aun en las formas más externas» (*Rechtsphil*. pág. 14 Lasson; *Werke*, VII, 32s).

División de la filosofía de la naturaleza. El campo de la naturaleza elaborado por Hegel dentro de este espíritu es: 1) la mecánica, con el

espacio, el tiempo, el movimiento, la materia, el peso y la gravitación universal; 2) la física, con la consideración de los cuerpos mundanos, los elementos, el peso específico, la cohesión, el sonido, el calor y el proceso químico; 3) el mundo orgánico, con la consideración del organismo terrestre, las plantas y los animales.

Filosofía del espíritu. La filosofía del espíritu sigue necesariamente a la filosofía de la naturaleza, puesto que el espíritu es la meta del proceso mundano. «El fin de la naturaleza es matarse a sí misma, quemarse como el ave fénix, para resurgir, rejuvenecida, de esta exteriorización, en forma de espíritu». El espíritu es el «ser dentro de sí» (*bei sich*) de la idea, es la idea retornada en sí misma. También el espíritu tiene grados y etapas.

División. 1) El espíritu subjetivo, que tiene su expresión en la *antropología* (relaciones del alma con el clima, estaciones del año, día y noche en sus alternancias, raza, nación, forma de vida, temperamento, rasgos familiares, edades de la vida, sexo), en la *fenomenología* (sentimiento, conciencia, percepción, entendimiento, razón) y en la *psicología* (inteligencia, voluntad, moralidad). 2). El espíritu objetivo, que constituye el fondo del derecho, moralidad y eticidad. 3) El espíritu absoluto, que se da en el *arte*, en la *religión* y en la *filosofía*.

En el arte, Hegel distingue tres estadios: oriental, como arte simbólico; griego, como arte clásico, y cristiano, con el arte romántico.

En la religión las etapas de la evolución son: religión natural (china, india, budista, etcétera), religión de la individualidad espiritual (judía, griega, romana) y religión absoluta (cristianismo).

Derecho y Estado. Lo más celebrado de la filosofía de Hegel, y a juicio de muchos el más valioso capítulo de ella, es la teoría del espíritu objetivo, con sus formas del derecho, la moralidad y la eticidad. Contiene al mismo tiempo la teoría política de Hegel.

Libertad. La libertad es aquí el concepto fundamental; pues en el desarrollo del espíritu objeto se desarrolla justamente el reino de la libertad.

Hegel describe primero fenomenológicamente las diversas formas de libertad. Hay una «libertad» que no es otra cosa que la capacidad general de querer del hombre (libertad «natural»); otra «libertad» es la facultad de decidirse a placer por estos o aquellos objetos materialmente ofrecidos, a impulsos de la inclinación o el interés (a base de afecciones patológicas, diría Kant), con una determinación propia, pero en dependencia de las cosas (libertad de «capricho»), y, finalmente, una «libertad» en que se superan el querer natural y el capricho individual en lo universal, en lo idealmente bueno y justo. Esto «universal» no es, en último término, otra cosa que la voluntad del espíritu universal cósmico, que como alma del espíritu objetivo vuelve a sí misma a través de sus etapas, que son el derecho, la moralidad y la eticidad.

Hegel enlaza aquí con Platón (en la *República*), para quien el hombre de verdad libre es igualmente aquel que se conforma con la voluntad ideal, y también con Spinoza, que denomina libre aquello que es tal como debe ser en fuerza de la necesidad de su naturaleza.

Derecho (Recht). Un primer paso en el camino hacia la libertad es el derecho, tomado primero como conjunto de leyes. Limita tan sólo el capricho, no la libertad, a la cual más bien ayuda. Pero es un ensayo todavía imperfecto. Pues las leyes en su conjunto miran a los hombres sin atención alguna a su individualidad, de manera enteramente abstracta, como meros números iguales. Este derecho «abstracto o formal», que se concreta sustancialmente en el derecho de propiedad, el derecho contractual y el derecho penal, es una necesidad y también es un valor, pero se queda a medio camino, por aquel desconocimiento del individuo como realidad aparte. Y, sin embargo, el precepto del derecho reza así: «Sé una persona y respeta a las demás personas». Justamente como persona el hombre tiene derecho de propiedad, pues la posesión no es otra cosa que la existencia que la persona da a su libertad, una especie de encarnación de su voluntad. Pero también el derecho contractual hay que entenderlo a partir de la voluntad y de la libertad de las personas; en el contrato, dos voluntades se funden en una voluntad. Y hasta el derecho penal presupone el reconocimiento del malhechor como persona capaz de derecho.

Moralidad (Moralität). Consiguientemente, el derecho abstracto, ante cuya letra todos los hombres son números iguales, tiene que ser completado con la «moralidad», o el dominio de la ética, donde el particular puede intervenir con su conciencia y su decisión personal. Hegel no se queda, pues, en un positivismo jurídico, que sólo reconozca leyes generales valederas fácticamente para determinados tiempos y lugares. Advierte también el peligro que corre la moralidad de arrastrar consigo una disgregación individualista y una inseguridad en el derecho.

Eticidad (Sittlichkeit). Por ello su filosofía jurídica avanza un paso más y anuda superiormente el derecho y la moral en la «eticidad», que, algo caprichosamente en cuanto al vocablo, comprende ahora en sí a ambos, derecho y moralidad. Sus elementos son la familia, la sociedad civil y el Estado.

Estado (Staat). Pero, de éstos, sólo el Estado realiza aquella síntesis orgánica perfecta, en que derecho y moral, individuo, familia y sociedad civil están de tal manera trabados en una unidad que los particulares, sin dejar de ser personas, viven, no obstante, de la totalidad, con lo que la concordia de todos queda asegurada. Hegel concibe el Estado de un modo enteramente concreto. Ve incluso en él una persona viviente. Su espíritu, el «espíritu del pueblo» (*Volksgeist)*, ha de ser para cada particular algo así como el alma para el cuerpo. En el espíritu del pueblo se manifiesta el espíritu objetivo, que a su vez se eleva a historia universal para convertirse en espíritu universal (*Weltgeist*) a través de los espíritus particulares de los distintos pueblos. El derecho de este espíritu universal constituye el sumo derecho, absolutamente hablando. De este modo queda idealizado el Estado concreto e individual.

El Estado es para Hegel «la sustancia ética autoconsciente» (*Gran Encicl*. § 535; *Werke*, X, 409), «la realidad de la idea ética» y «como realidad de la voluntad sustancial […] lo racional "en sí" y "para sí". Esta unidad sustancial es fin en sí mismo absoluto, inmóvil, en el que la libertad alcanza su más alto derecho, así como este fin último tiene su más alto derecho frente a los particulares, cuyo más alto deber consiste en ser

miembros del Estado» (*Rechtsphil*., § 258; pág. 195 Lasson; *Werke*, VII, 329). En las adiciones provenientes de E. Gans, pero, según éste afirma, derivadas del mismo Hegel, leemos: «Es el tránsito de Dios por el mundo, el hecho del Estado; su fundamento es la fuerza de la razón que se realiza como voluntad. Al pensar en el Estado no hay que ponerse ante los ojos los estados particulares, las instituciones particulares; hay más bien que considerar la idea, ese Dios real» (*Rechtsphil*., anexo a § 258; pág. 349 Lasson; *Werke*, VII, 336).

«El más frío de todos los gélidos monstruos» de Nietzsche es el Dios de Hegel. Ambos filósofos exageran fuertemente y parecen perder los estribos al tratar del Estado.

Límites de Hegel. La apoteosis que Hegel hace del Estado no ha contribuido poco a atizar la fe en el poder estatal y a aminorar el denuedo cívico y la conciencia de la libertad. No es que uno u otro hombre de Estado se haya aplicado a sí mismo la concepción de Hegel tomándola demasiado en concreto, sin sospechar que Hegel habla del Estado en sí; no, es que Hegel se refiere efectivamente al Estado en concreto, circunstanciado con su *hic et nunc*, no a un Estado ideal. Expresamente dice: «Todo Estado, aun cuando se le declare como malo según los principios que se poseen, aunque sean manifiestos estos o aquellos lados deficientes, si pertenece a los Estados culturalmente desarrollados de nuestro tiempo, tiene siempre en sí los momentos esenciales de su existencia. […] El Estado no es una obra de arte, está en el mundo y entra, por tanto, en la esfera de lo caprichoso, de la contingencia y del error; una conducta mala puede desfigurarlo en muchos aspectos. Pero el hombre más feo, el criminal, el enfermo y el tullido, es siempre un hombre viviente; lo afirmativo, la vida, subsiste a pesar de lo defectuoso, y de esto afirmativo se trata aquí» (*ibid.*).

Dos cosas extrañas notamos en esta concepción del Estado. Por un lado la preponderancia del todo sobre lo individual. Frente al Estado así entendido no cabe libertad. Aquella «libertad» de Hegel que habría de eliminar y superar, en lo idealmente recto, el querer natural y el capricho particular (*cf. supra*, pág. 330) es un concepto bien peligroso. La idea hegeliana del Estado viene a hacer aún más precaria la libertad de lo que ya

era en el sistema general. La síntesis de personalidad y universalidad, que debía ser el Estado, se lleva a cabo de un modo unilateral y no constituye, en definitiva, una verdadera síntesis. Es como en la metafísica, en la que también Hegel exageraba el lado de la unidad hasta absorber lo particular.

Tocamos aquí los límites del modo de pensar de Hegel. Nuestro filósofo enfoca la relación de los individuos humanos con la comunidad con el mismo ángulo visual que la relación de los miembros de un organismo con su totalidad. Pero hay que decir que el hombre es más libre con respecto a la totalidad social que las partes de un organismo biológico. Está, en efecto, dentro de una totalidad; pero por ser hombre y brillar en él un superior estrato de ser, con más libertad que en el ser inferior a él, es también más pluripotente; el todo no es omnipotente frente a él como en los estratos biológicos. La relación con el Estado está más diferenciada que en un organismo biológico común.

En segundo lugar resulta extraño que el Estado de Hegel haya de ser afirmado en toda circunstancia, aun cuando sea un Estado deforme. El hombre feo es todavía hombre, y el más feo de los Estados será todavía un dios. El parangón claudica, pero descubre bien el fondo naturalista allí encerrado. Lo mismo que Spinoza, también Hegel abdica de sí mismo en el terreno político. La idea no es ya un principio selectivo, sino que todo cuanto acaezca en el espacio y el tiempo será ahora también idea.

Historia universal. La conciencia entre lo real y lo ideal se hace patente en la filosofía de la historia. La historia es «la explicitación del espíritu en el tiempo». Aquí la razón deja que los intereses y pasiones de los hombres y de los pueblos actúen por sí mismos. La «astucia de la razón» (*Werke*, V, 226; VI, 127; VIII, 420), consiste en servirse de estos mismos intereses y pasiones para llegar a sus fines, aun contra la voluntad de los individuos. Desempeñan en esto un papel especial los espíritus de los pueblos particulares. El fin de toda la evolución es la libertad general.

La historia universal comienza en Oriente, pero sólo en Occidente sale el sol de la autoconsciencia. En Oriente sólo uno sabe que es libre; en el mundo grecorromano lo son pocos; en el germánico todos lo son. El Oriente es la niñez de la humanidad. El ciclo cultural griego es la juventud. En él

encontramos por primera vez la libertad subjetiva. El ciclo cultural romano es la edad madura de la historia. Aquí impera sólo el duro deber general y los individuos son sacrificados sin escrúpulo a la totalidad. Con todo, surge ya el concepto de la persona capaz de derecho. Luego el espíritu revierte de nuevo sobre sí mismo y comienza la vida de la interioridad, en la que la voluntad absoluta y la voluntad del sujeto se hacen una misma cosa: época del cristianismo. La era de los pueblos germánicos, con los que la edad del mundo entra en su ancianidad, abre camino a la conciliación de los contrarios.

Todo el proceso histórico mundial avanza según la ley del triple ritmo dialéctico. Lo mismo que en Heráclito, la guerra es también ahora padre de todas las cosas. Son los contrarios y los contrastes los que impulsan la marcha y fuerzan la nueva síntesis. Las fuerzas que intervienen y entran en colisión son los espíritus de los pueblos particulares. El espíritu del mundo pasa de un pueblo a otro. Los pueblos se levantan y se hunden. El pueblo dominador es siempre el portador del derecho y los otros quedan sin derecho frente a él. Así lo quiere el espíritu universal en su marcha hacia la libertad autoconsciente. La historia del mundo se convierte en el juicio del mundo.

Juicio extraño, en verdad. Primero, porque todo aquí es derecho por el hecho de ser, y segundo, porque todo acaece necesariamente, según la ley del triple ritmo dialéctico, y en ese sentido nada queda por ajustar al derecho. La historia universal de Hegel transcurre como pura facticidad. No se plantea ninguna *quaestio iuris*. Hasta puede verse, en esta filosofía de la historia, un preludio de la teoría del poder de Nietzsche. Tal preludio quedó abierto en el momento en que Hegel sacrificó los derechos de primogenitura de la idea al concepto de identidad.

El panlogismo es una versión desorbitada del idealismo. Si nada existe lógicamente amorfo, no tiene ya sentido la idea.

Religión. En la filosofía de la religión, Hegel sigue también la línea del idealismo absoluto. La religión, en su más alto concepto, no es asunto de un hombre, «sino esencialmente la suprema determinación de la idea absoluta misma». Por ello la filosofía puede comprender la religión. Las pruebas de

la existencia de Dios son fundamentalmente posibles. La religión puede ser enseñada; su objeto, el absoluto, coincide en cuanto a la cosa con la filosofía misma; la única diferencia está en que la filosofía aprehende en la representación. La religión es, pues, «saber de Dios», «la suprema esfera de la conciencia humana».

Y se repiten las etapas dialécticas de la evolución histórica. El estadio ínfimo lo constituyen las religiones de Oriente, en las que Dios es la sustancia de la naturaleza y el individuo no es nada ante él. La segunda etapa la forman las religiones en las que se contempla lo divino como sujeto (religión judía, griega y romana). El tercer estadio es el de la religión absoluta, la cristiana, en la que se conoce al Dios trino. El reino del Padre es Dios como idea eterna en sí y para sí; el reino del Hijo es la idea en su aparición dentro de la naturaleza finita; el reino del Espíritu Santo es la vuelta de la finitud a la unidad del Padre y del Hijo, del Espíritu y de la naturaleza, de Dios y del mundo.

La religión de Hegel no tiene nada de Schleiermacher (sentimiento). Es pura intelectualidad, e intelectualidad panteísta: «Saber del Espíritu divino sobre sí mismo por mediación del espíritu finito». La religión queda, pues, comprendida y superada por la filosofía.

Filosofía. Ésta es la que viene a cerrar el sistema. La filosofía es «la idea que se piensa a sí misma, la verdad que sabe» («die sich denkende Idee, die wissende Wahrheit», *Gran Encicl*. § 574; *Werke*, X, 474). El espíritu está ya de retorno en sí mismo. Se ha logrado el fin de la naturaleza y de la historia. La historia ha entrado en el «concepto». Y esta historia, así «conceptualizada», es, como se dice al final de la *Fenomenología*, «el recuerdo (*Erinnerung* = interiorización) y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad, la certeza de su trono, sin el cual el espíritu sería un solitario sin vida». Ahora el espíritu se piensa a sí mismo en toda su pureza. Es el espíritu del mundo.

Es el espíritu del mundo, que en la pura filosofía se entretiene a solas consigo mismo. Hegel cierra la *Enciclopedia de las ciencias* con una larga cita del libro XII (V), cap. 7 de la *Metafísica* de Aristóteles (1072*b* 18-30), donde el filósofo griego afirma que Dios es conocimiento de conocimiento,

que el espíritu es vida, y que en esta verdad y en esta vida se resume la eterna bienaventuranza de Dios.

Influjos

La filosofía de Hegel tuvo un éxito resonante. Puede afirmarse que se convirtió en el espíritu de su tiempo. Hasta mediados del siglo XIX llevó claramente la dirección en las universidades alemanas. A ello se añadió el impulso oficial que recibió del mismo Estado, especialmente a través del ministro von Altenstein, lo que le imprimió un sello de filosofía de corte y de Estado, no ciertamente para su bien. Schopenhauer dirigirá por este respecto fuertes ataques contra ella, en verdad no exentos de exageración; sus diatribas contra Hegel, por lo demás, descienden no pocas veces a tonos de baja habladuría.

Es orientador para interpretar, justipreciar y valorar a Hegel, ver el modo en que sus seguidores, y también sus adversarios, han presentado su filosofía y el partido que de ella han sacado. Se muestra en ello una vez más el carácter de esta filosofía, aunque no siempre en su totalidad, sino muy frecuentemente en determinadas visiones parciales.

Hegel enfrentó siempre los contrarios (naturaleza-espíritu, mundo-Dios, devenir-ser, individuo-sociedad), para superarlos en unidades superiores de síntesis. Esto condujo a los epígonos, menos circunspectos que él, a situarse unilateralmente en uno o en otro de los campos contrapuestos. El prejuicio de la identidad aligera su propósito, con el expedito recurso, siempre a mano, de declararlo al final todo uno e idéntico. Ocurre esto ostensiblemente en la filosofía de la religión y en la teoría de la sociedad.

Filosofía de la religión. Si existe, por un lado, Dios y, por otro, el mundo, de forma que ambos vienen luego a confundirse en identidad, ¿por qué no contentarse con uno u otro extremo, cada cual según su talante y gusto, puesto que de todas formas lo uno es ya lo otro? Así se da el hecho de que nos encontramos con tres versiones de la filosofía religiosa de Hegel: una teísta, otra panteísta y otra atea.

Interpretación teísta. Unos ven en Hegel un pensador conservador y teísta, y así Schopenhauer llega a afirmar sarcásticamente de él que, por razones de cargo, vino a traer de nuevo el Dios perdido en la filosofía, pero lo que trajo en realidad fue el Dios deseado por el Estado protestante y prusiano; la filosofía de Hegel no es, para el mismo Schopenhauer, sino una camuflada lección de catecismo. En el bando de la interpretación teísta de Hegel se admitió que, para éste, la religión es aún algo peculiar e independiente junto a la filosofía, no absorbido por ésta, y se sostuvo igualmente que Hegel miró la figura de Cristo como algo histórico, a la manera como lo entiende la Iglesia cristiana.

Con Hegel entendido así, de manera teísta, tiene conexión uno de los principales representantes de la escuela católica de Tubinga, *J. A. Möhler* († 1838), que aplica a su doctrina sobre la Iglesia la concepción hegeliana del espíritu objetivo. Intervino asimismo en la contienda en torno al idealismo o teísmo de Hegel *M. Deutinger*, unas veces en enérgica oposición a Hegel, otras con acusados influjos de él. Con menos fortuna trató *A. Günther* († 1863) de concordar su catolicismo con Hegel. En su afán de explotar la especulación trinitaria de aquél, se expuso al peligro de diluir el misterio en pura racionalidad. Ésta sería, pues, la interpretación teísta y hasta cristiana de Hegel.

Interpretación panteísta. Otros no ven en Hegel, en cambio, sino a un panteísta. Entienden también naturalmente de manera distinta la filosofía religiosa de Hegel. Afirmó éste que religión y filosofía tenían un mismo objeto y que la religión quedaba superada por la filosofía. ¿Cómo habría que entender ese ser superada? Es un concepto básico de toda la filosofía hegeliana la superación de los contrarios en la síntesis, pero queda siempre un margen resbaladizo entre las dos posibles vertientes de interpretación: superación que diluye y elimina, o superación que conserva los contrarios. El pensamiento de Hegel oscila entre dos extremos; unas veces aparece el ser como algo acabado, otras se diluye de nuevo en el proceso general del devenir y en sus síntesis.

El que no se pierde en el proceso podrá, como vimos en el bando de los conservadores, aferrarse a lo acabado, y entonces la religión es algo estable e independiente.

Pero quien acentúa la superación, o no mira más que a ella, verá la religión diluida, como algo provisional que queda absorbido luego por el estadio superior, aquí la filosofía; la religión se convertirá en filosofía y en ésta conservará lo más característico de su ser. Aparece, pues, la religión como un punto en el camino que hay que dominar y sobrepasar. Para esta interpretación, la «superación» hegeliana equivale a un desarraigo de la religión, el cual se torna en un deber, en fuerza de aquella superación, para el hombre culto, precisamente en gracia del más «auténtico», «verdadero» y «científico» ser de la religión. Algo así como las religiones de Homero y Hesíodo, a las que la filosofía griega tomó después como mitos y metáforas y transportó al plano superior de la filosofía.

A tenor de esta exégesis, el Dios teístico fue una representación primitiva que hay que reemplazar por el Dios panteístico de la filosofía moderna. El Hijo de Dios, que según la Sagrada Escritura se hizo hombre, y todos los demás hechos históricos particulares de los libros sagrados, deberán transmutarse en un valor conceptual y universal filosófico, por ejemplo, en la idea Dios-humanidad. Si la naturaleza y todo lo comprendido en el espacio-tiempo es tan sólo exteriorización y autoalienación de la idea, y este proceso cósmico ideal se realiza con necesidad dialéctica, no queda ya lugar alguno para lo extraordinario, para la excepción. Las cosas humanas y los procesos históricos, aun las hazañas de los héroes, surgen en la historia con el halo de la individualidad, cuando de hecho obedecen a la «astucia» de la idea. Esta ciencia dialéctica no precisa ya de milagros. Irían estos hechos de excepción contra el férreo proceso natural y contra la universal validez de las leyes físicas.

D. F. Strauss enjuicia a Cristo en su *Leben Jesu* (1835) con arreglo a estas teorías y en pos de Strauss la crítica racionalista de la Biblia saca las consecuencias, en dependencia siempre de la interpretación de Hegel, tomando como metáfora y transmutando el sentido de todo aquello de la Biblia que a los ojos del pensamiento moderno es «imposible».

De este modo, un libro histórico se convirtió en alegórico, y la religión se hizo filosofía. Era de buen tono sentirse «progresista» y representante de la ciencia frente a los espíritus conservadores. Pero no se advirtió que esto no pasaba de ser un punto de vista particular, desde el cual se operaba con la fatua pretensión de decretar lo que era posible y lo que era imposible.

Interpretación atea. Donde se hizo aún más radical aquel sentido «progresista», como en el posterior Bruno Bauer, se cifró incluso el significado «auténtico» de la filosofía de Hegel en el ateísmo, concordando algo en esto con Schopenhauer, para quien, a todas luces, el panteísmo no es otra cosa que un ateísmo cortés.

Se formaron así dos bandos: la derecha hegeliana, con *G. Gabler* († 1853), *H. F. W. Hinrichs* († 1861), *K. F. Göschel* († 1861), *B. Bauer*, joven († 1882) y otros; y la izquierda hegeliana, con *B. Bauer*, en su segunda época, *D. F. Strauss* († 1874), *L. Feuerbach* († 1872), *A. Ruge* († 1880), *K. Marx* († 1883), *F. Engels* († 1895), *M. Stirner* († 1856) y otros. Y como espíritu y naturaleza son idénticos, pero la naturaleza parece ser más asequible a muchos, el ala izquierda hegeliana define el contenido de lo idéntico desde este punto de vista de la naturaleza, y desarrolla a tenor de ello un conceptuoso materialismo.

Teoría de la sociedad. Algo parecido ocurre con el par de conceptos paralelos devenir y ser. Los espíritus conservadores vieron en la filosofía de Hegel la expresión de un orden eterno del ser en el mundo, en el hombre y en el Estado, y con denuedo optimista sostuvieron juntamente que en este respecto eran ellos quienes estaban en lo cierto. Los círculos revolucionarios apoyaron, en cambio, sus teorías en la doctrina hegeliana del eterno devenir y la transmutación de cada cosa en su contrario dentro del fluir del proceso dialéctico.

Así se dio el caso raro de que tuvieran a Hegel por suyo, de un lado los filósofos de corte del Estado prusiano, y de otro los fundadores del materialismo dialéctico. Marx y Engels y los anarquistas rusos. *Bakunin* abandona el ejército del zar para estudiar a Hegel en Moscú; *A. Herzen* afirma que Hegel es el álgebra de la revolución. En *Lenin* y en *Stalin* la

dialéctica se convierte en alma, mejor dicho, en arma de la filosofía, de la concepción de la historia y de la ciencia sociológica del bolchevismo. El socialista *Ferdinand Lasalle* (1825-1864) consideró siempre la filosofía de Hegel como la única verdadera filosofía.

Ciencia histórica. Enteramente al margen de la particular visión dialéctica del devenir en la naturaleza y en la historia, han aprendido de Hegel historiadores de los más diversos campos y métodos.

En la historia de la filosofía son los más señalados: *A. Schwegler* († 1857), *J. E. Erdmann* († 1892), *K. Fischer* († 1907) y *E. Zeller* († 1908). En la consideración filosófica de la historia y de la cultura en general, y especialmente en la aplicación del método morfológico a las culturas, *O. Spengler* († 1936), *B. Croce* († 1952), *A. J. Toynbee* († 1975) y *K. Jaspers* († 1969).

Hundimiento del idealismo. A mediados del siglo XIX se derrumba el idealismo. Fue literalmente un desplome vertical. Resultó ya sintomático el que Schelling no lograra resonancia alguna en Berlín. Un nuevo espíritu había irrumpido en la escena con el soplo árido y frío del materialismo y del pensamiento reducido a ciencia y técnica. Hegel había recriminado a la filosofía de Schelling por haberse mantenido en lo universal olvidando el detalle y exactitud de lo concreto. «No el concepto, sino el éxtasis, no la necesidad fríamente progresiva de la cosa, sino el entusiasmo bullente, ha de ser la actitud y el orden de despliegue del rico contenido de la sustancia» (Hegel, *Phänom*., Prefacio, pág. 13 Hoffmeister; *Werke*, II, 16). Como hay una latitud vacía, también hay una profundidad vacía. Hablar a cada paso simplemente de la sustancia es demasiado vacío de contenido y extraño a la realidad. Es preciso ver la medida, la determinación, la plenitud de lo finito en su inmediatez. Así Hegel contra Schelling. Exactamente lo mismo que echarán en cara a Hegel, a mediados de siglo, los materialistas y científicos.

Todo el idealismo se revela ahora extraño a la realidad, algo ya imposible. Pasó el tiempo de la especulación metafísica sobre el ser como totalidad y sus relaciones frente al hombre y su espíritu. Y se produjo esto

de forma tan repentina e inexorable que se pudo hablar de un verdadero colapso de muerte.

Hoy se nos hace claro, sin embargo, que el idealismo no ha muerto. En el existencialismo de Jaspers y Heidegger vivimos su resurgimiento, en una transformación acorde con las circunstancias cambiadas de nuestra época, pero en lo demás siempre dentro de los cauces tradicionales y manteniendo los puntos de arranque y el último fin del pensar filosófico en toda su intensidad.

Neohegelianismo. Hegel pervive en muy variadas formas de neohegelianismo. En Alemania lo representan *A.* y *G. Lasson, O. Pfleiderer, R. Kroner, K. Larenz, W. Schönfeld, Th. Litt*, entre otros. En Italia, *B. Croce* (1866-1952) y *G. Gentile* (1875-1944). En Francia, *J. Hyppolite* y *A. Kojève*. En Inglaterra *F. H. Bradley* (1864-1924), *B. Bosanquet* (1848-1923) y *E. McTaggart* (1866-1925). En Norteamérica *J. Royce* (1855-1916).

Cuando resurgía a comienzos de siglo el neohegelianismo alemán, Windelband no pudo menos de preguntarse, admirado: «¿Podrá volver a circular libremente toda aquella palabrería del “en sí” y “para sí” y “en y para sí”, después de las andanadas de Schopenhauer contra el “gran charlatán”, que todos oímos regocijados y nos hicieron creer que nos habíamos librado de él para siempre?». Windelband cree encontrar el fundamento de este renacer hegeliano en una necesidad religiosa del tiempo que puede ser satisfecha por el filósofo que nos dio una concepción del universo como un despliegue del espíritu. Pero esto no es exacto. Ha habido, sí, una concepción del mundo, pero no religiosa, sino marxista. De hecho, ha ocurrido que de todos los lados se ha querido enlazar con Hegel y su dialéctica; el literato, el artista, el nihilista. Saquemos aparte una auténtica prolongación filosófica neohegeliana, de la que son ejemplos señeros Th. Litt y B. Croce, entre otros; fuera de ellos hay una dialéctica de curso suelto, que abusa del nombre de Hegel, que se queda más bien en un eclecticismo ingenioso y fino, que nos recuerda aquellos escritores inquietos que embaucaron al hombre medio del siglo XIX (*cf. infra*. pág. 370). Mejor que neohegelianismo la apellidaríamos neosofística.

Obras y bibliografía

La izquierda hegeliana: cf. las obras de H. Heine, A. Ruge, M. Hess, M. Stirner, B. Bauer, L. Feuerbach, K. Marx y S. Kierkegaard. *La derecha hegeliana: cf*. las obras de F. W. Carové, E. Gans, C. L. Michelet, H. F. W. Hinrichs, H. B. Oppenheim, C. Rössler, F. Lassalle, K. Rosenkranz y J. E. Erdmann; E. BENZ, "Hegels Religionsphilosophie und die Linkshegelianer", en *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 7, 1955, págs. 247-270; F. BARRIO, *Jóvenes hegelianos. Textos sobre cuestiones histórico-políticas*, Madrid, Libertarias, 1997; K. LÖWITH, *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, trad. de E. Estiú, Buenos Aires-Madrid, Katz, 2008; *id*., *Die Hegelsche Linke*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, ^{2}1988; H. LÜBBE, *Die Hegelsche Rechte: Texte aus den Werken von F. W. Carové, J. E. Erdmann, K. Fischer, E. Gans, H. F. W. Hinrichs, C. L. Michelet, H. B. Oppenheim, K. Rosenkranz und C. Rössler*, Stuttgart, Frommann, 1962; W. MOOG, *Hegel y la escuela hegeliana*, Madrid, Revista de Occidente, 1931; TH. STEINBÜCHEL, "Hegel", en *"Staatslexikon" der Görresgesellschaft*, vol. II, 1927 (sobre la influencia histórica de la filosofía social de Hegel).

Cuarta parte

Filosofía de la Edad Contemporánea

OBSERVACIÓN PRELIMINAR

Comenzar la exposición de la filosofía contemporánea por el tiempo que se sigue inmediatamente a Hegel no ha de resultar tan extraño como a primera vista podría parecer. Hegel se sintió a sí mismo como final de una época, y estuvo en lo cierto. Lo que viene detrás de él tiene más afinidad con nuestro siglo XX que con el tiempo anterior a Hegel. Materialismo, Nietzsche y filosofía de la vida, Kierkegaard, metafísica inductiva, neokantismo y neoescolástica, que llenan los dos últimos tercios del siglo XIX, perduran aún en el siglo XX, y en muchos aspectos puede incluso afirmarse que es ahora cuando desarrollan su peculiar eficacia. Otros capítulos pertenecientes al haber espiritual de nuestro presente, como fenomenología, empirismo logístico y filosofía de la existencia, no están al menos desconectados de ese pasado inmediato.

El filósofo no puede limitarse a ver la actualidad simplemente en la generación en que vivimos. Filosofar es entender. Entender quiere decir calar hasta las raíces. En ellas tiene su punto de arranque nuestro tiempo. Por ello anteponemos a la filosofía del siglo XX un capítulo que nos adentrará en el XIX, como etapa previa del tiempo de hoy, y nos ayudará a entender más de raíz nuestro inmediato presente. Lo actual y emotivo que matiza necesariamente toda exposición de la filosofía del momento en que se vive encierra siempre el riesgo de una visión superficial. Para obviarlo, dirigimos antes la mirada a las raíces de este momento cultural, en la esperanza de que el pensamiento escrutador, una vez puesto en la pista, no perderá profundidad.

La filosofía actual ha de estudiarse en primera instancia en el pasado. Quien no lo hace así, tendrá en sus manos lo actual, pero sin filosofía.

I

DEL SIGLO XIX AL SIGLO XX

El siglo XIX en sus comienzos, hasta pasado el primer tercio, está bajo el signo del idealismo alemán. Entonces ocurre un brusco viraje del idealismo al materialismo. Este cambio repentino tiene dos puntos de partida: uno sociológico, otro científico-técnico. Llevan ahora también la voz cantante los pregoneros de la fe en el progreso, que para el siglo de la técnica y del socialismo llegó a convertirse en una especie de sustitutivo religioso. Hacia 1860 se produce una vuelta hacia Kant. Significa una réplica contra el materialismo y también contra el supuestamente precipitado idealismo de Fichte, Schelling y Hegel y su mentalidad «no crítica». Esta vuelta otra vez hace profesión de sentido crítico, de no rebasar lo dado en la experiencia sensible, a la manera de Kant. Enlaza así este nuevo criticismo con el positivismo, el empirismo y el pragmatismo, y viene extrañamente a coincidir con la concepción materialista y científica en un punto decisivo, el fenomenalismo.

Igual que en ese campo, se adopta frente a todo lo transubjetivo, sobre todo frente a Dios, una postura francamente contraria o al menos escéptica. Y tropezamos aquí con un nuevo aliado, que viene ciertamente de otro campo, pero que va a una con los anteriores en negar la metafísica, a saber, el vitalismo o filosofía de la vida. También Nietzsche reacciona contra la «sublime patraña» del idealismo. «Hermanos, permaneced fieles a la tierra» (*Zarathustra*). Habrá que ver en todo esto una secuela del empirismo inglés, como lo fue ya el criticismo y el fenomenalismo de Kant. Dicho empirismo se presentó en Hume como un exponente de la filosofía moderna y ahora, tras el colapso del idealismo alemán, se adueña otra vez del campo en el siglo XIX.

No es decir que no se den aún en este siglo corrientes metafísicas. Aun en el neokantismo las hay, como residuos del idealismo metafísico, que en el propio Kant, a pesar de toda su crítica, no pudo desaparecer. Tenemos además la metafísica inductiva de un Fechner y de un Lotze. Y, sobre todo, no se rompe, ni siquiera ahora, el hilo de continuidad de la tradición metafísica de Occidente. Se nos presenta bajo diversas formas y en muy variados campos; en Herbart, Bolzano, Trendelenburg, Brentano, von Hertling, Willmann, y en la neoescolástica, que surge con renovada vida y se convierte pronto en un vigoroso movimiento filosófico de amplitud mundial.

Bibliografía

F. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, vol. III, 7: *De Fichte a Nietzsche*, Barcelona, Ariel, [4]2004; M. ETTLINGER, *Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart*, Múnich, Kösel & Pustet, 1924; G. LEHMANN, *La filosofia del siglo XIX*, 2 vols., trad. de C. Moreno Cañadas, México, UTEHA, 1964; K. LÖWITH, *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, trad. de E. Estiú, Buenos Aires-Madrid, Katz, 2008; A. MESSER, *La filosofía en el siglo XIX: empirismo y naturalismo*, trad. de J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, [3]1936; G. REALE y D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. III: *Del Romanticismo hasta hoy*, Barcelona, Herder, [3]2002 (reimpr. 2005); R. BUBNER y M. RIEDEL (eds.), *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Positivismus, Historismus, Hermeneutik, Bd 7, 19. Jahrhundert*, Stuttgart, Reclam, 2000; F. SCHNABEL, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert: die Grundlagen der neueren Geschichte*, 4 vols., Friburgo, Herder, 1948, 1955; H. SCHNÄDELBACH, *La filosofía en Alemania: 1831-1933*, Madrid, Cátedra, 1991; W. STEGMüLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Viena-Stuttgart, Humboldt, 1952 (trad. cast. parcial, *Corrientes fundamentales de la filosofía actual*, trad. de F. Saller, pról. de E. Pucciarelli, Buenos Aires, Nova, 1967); C. L. TEN (ed.), *The Nineteenth Century*, Londres, Routledge, 1994; F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlín, Mittler & Sohn, vol. IV: [12]1923, vol. V: [12]1928.

HERBART

Del Idealismo al Realismo

En Herbart se aprecia ya con claridad la transición del idealismo alemán al realismo del siglo XIX. Se designa a sí mismo aún como kantiano, pero como kantiano de 1828. Ha pasado el tiempo. La crítica de Kant se hace ahora más a fondo que en los idealistas alemanes. No se avanza ya «en la línea de Kant», sino que se ataca de raíz al idealismo. Lo real, captado y aprehendido tan sólo en la representación, según Kant, vuelve a mirarse en su propia realidad y a constituirse en objeto del conocimiento.

Vida

Johann Friedrich Herbart (1776-1841) ocupa la cátedra de Kant en Königsberg en 1809: pero vuelve en 1833 a Gotinga, donde había obtenido su habilitación académica en 1802. En un periodo de actividad en Suiza (1797-1800) pudo conocer y estimar a Pestalozzi. Herbart es el primer heraldo literario del pedagogo suizo en Alemania. Los mayores méritos de Herbart están en el terreno de la pedagogía y en el de la psicología, base de aquélla.

Obras y bibliografía

Ediciones: *Sämtliche Werke*, 19 vols., ed. por K. Kehrbach y O. Flügel, Langensalza, Beyer, 1887-1912 (reimpr., Aalen, Scientia, 1964). Obras principales: *Allgemeine Metaphysik*, 1828; *Einleitung in die Philosophie*, 1813; *Psychologie als Wissenschaft, neugegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*, 1824-1825; *Allgemeine Pädagogik*, 1806: *Pedagogía general derivada del fin de la educación*, trad. de L. Luzuriaga, pról. de J. Ortega y Gasset, Madrid, Espasa-Calpe, ^{3}1935 (Barcelona, Humanitas, 1983).

G. Buck, *Herbarts Grundlegung der Pädagogik*, Heidelberg, Winter, 1985; G. Compayré, *Herbart y la educación por la instrucción*, Madrid, Ediciones de la Lectura, 1922; H. B. Dunkel, *Herbart and education*, Nueva York, Random House, 1969; L. Credaro, *La pedagogia di G. F. Herbart*, 4 vols., Turín, Paravia, ^{4}1915; Th. Fritzsch, *Juan Federico Herbart*, J. Rovira Armengol, Barcelona, Labor, 1932; G. Müssener, *Johann Friedrich Herbarts «Pädagogik der Mitte»: Sieben Analysen zu Inhalt und Form*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986; G. Weiss, *Herbart und seine Schule*, Múnich, Reinhardt, 1928 (reimpr. Nendeln, Kraus Reprints, 1973).

Las realidades

Lo real. Herbart intuye con claridad cuán errada fue la concepción que Kant se forjó de la metafísica. Para Herbart, la metafísica no es un iluso encumbrarse a un mundo enteramente inaccesible; más cerca del sentido histórico de la metafísica tradicional, ve en esta ciencia un ensayo de fundamentar racionalmente el mismo mundo de la experiencia. No se escinden en dos campos irreductibles cosa en sí y representación, ser y apariencia. «Apariencia de ser (*Schein*), connotación de ser (*Sein*)», es el lema de Herbart. La mentalidad infrafilosófica no se levanta sobre las representaciones confusas del fenomenismo.

Importa, pues, someter a crítica los conceptos recogidos del mundo de la experiencia. Los conceptos meramente empíricos ofrecen lagunas y contradicciones, por ejemplo, la representación de cosa, el concepto de «yo» o el concepto de cambio. La misión de la metafísica es esclarecer los conceptos fundamentales de nuestro conocimiento del ser, descubrir los prejuicios y posibles fallos que tienen lugar en este terreno. Herbart hace también crítica, pero comprende que el fenómeno, si realmente es fenómeno y apariencia «de algo», será también necesariamente un camino hacia el ser. Con ello queda roto el fenomenalismo subjetivista y se salva de nuevo la realidad objetiva, extramental, del ser.

Los realidades. Pero no sólo el ser en general, también el ente en particular, el *noumenon* determinado es rehabilitado por Herbart. Éste se apoya en la misma reflexión que condujo a Aristóteles al concepto de sustancia; aplicamos los predicados a un sujeto; bajo las propiedades y notas suponemos subyacentes un soporte y una realidad. Cierto que hay que depurar críticamente, afirma Herbart, el concepto de cosa que está ahí implicado. Sujeto y unidad no han de entenderse de manera que lo uno sea a la vez múltiple (las propiedades entre sí antitéticas). El ente particular no tiene propiedades múltiples y diversas, sino que es simple, y cada cosa tiene sólo una cualidad desconocida por lo demás para nosotros. La pluralidad

cualitativa es sólo apariencia, proveniente de que un mismo ser viene en unión con otros distintos. La nieve, por ejemplo, es blanca si la mira el ojo, y fría si la toca la mano. Herbart llama realidades a estas unidades de ser, que vienen a ser una refundición de las mónadas de Leibniz y de las sustancias de la antigua metafísica. Por ello la metafísica de Herbart es también pluralista. De modo análogo se explican los conceptos de «yo» y de cambio.

El «yo». Asimismo Herbart hace descender al «yo» del cielo trascendental en que le colocara Kant y ve también en él una realidad. En los detalles recurre de nuevo a Leibniz, al concepto de alma-mónada, con su actividad representativa y su apercepción.

Las masas de representación que dominan en la conciencia son, en efecto, las que «aperciben» el material nuevamente ofrecido y en ello experimentamos vitalmente el «yo», su actividad y su realidad. Pero no se da un «yo» puro; el «yo» es propiamente la intersección de las series de representaciones que se entrecruzan, las «apercipientes» y las «apercibidas». La identidad del «yo sujeto» es una apariencia. Esta identidad aparente se produce al prescindir nosotros de los contenidos particulares de las series representativas y pensar tan sólo aquel punto de intersección, que aparece entonces como algo siempre igual, como un puro «yo». Herbart ofrece una conjunción algo extraña de psicología asociacionista y concepción monadológica. Por un lado, el «yo» es una realidad y se muestra operante en las apercepciones; por otro, no hay nada fuera de las simples series de representaciones, y el «yo» queda reducido a un punto de intersección de los contenidos representativos, serie activa y serie pasiva.

El alma

Lo dicho sobre el «yo» nos introduce en la psicología. Las dos cosas están en Herbart íntimamente relacionadas entre sí; lo expresa ya el mismo título de su obra principal: *Psicología como ciencia, nuevamente fundada en la experiencia, en la metafísica y en la matemática*. Pero el método empírico-científico de la psicología asociacionista traiciona a la metafísica. Para Herbart, la psicología es, en efecto, la doctrina de los estados internos del alma. Esto es lo que interesa y, frente a ello, los viejos conceptos de potencias del alma son sólo abstracciones que ya nada dicen. Lo real son las representaciones y sus movimientos. Con ellas se puede explicar toda la vida del alma. La voluntad es también representación, una representación que se alza contra un obstáculo; igualmente el sentimiento es una representación cogida a presión entre otras.

Volvemos al intelectualismo de Leibniz. Aunque por otro lado suena a psicología asociacionista el reducir, como hace Herbart, a regularidad mecánica las representaciones y sus movimientos, descensos y subidas, apercepción y reproducción.

Herbart distingue: 1) fusión de representaciones homogéneas (vista e imagen rememorativa de una cosa); 2) enlace de representaciones heterogéneas simultáneas (por ejemplo, dinero y dureza); 3) obstrucción de representaciones opuestas (por ejemplo, amarillo y rojo).

Aún más se revela el carácter asociacionista cuando se establecen normas para medir cuantitativamente el movimiento de las representaciones en función de la cantidad de obstrucción, del límite conciencial y elementos parecidos, de modo análogo a los métodos científicos, que miden el movimiento de los cuerpos, átomos y moléculas, y lo encierran en fórmulas matemáticas. Con esto no hubiera estado conforme ciertamente Leibniz, sino que hubiera puesto por encima de todo ello los factores de totalidad y las formas de estructura orgánica, sin quedarse en el plano de los átomos psíquicos.

La psicología actual da la razón a Leibniz. Herbart acentúa demasiado el mecanismo de la asociación; su psicología resulta por eso unilateral, y se desliza lógicamente hacia el determinismo.

Lo bello

La filosofía práctica de Herbart está dominada por la idea de lo bello. Moral y pedagogía son para él tanto como estética. Es interesante en este punto la crítica que hace de la ética de Kant. El concepto fundamental de la moral no es la idea del deber, afirma Herbart, pues no se ve de dónde le puede venir la autoridad a una voluntad imperativa, cuyo origen desconocemos. Antes del precepto y del correspondiente deber tiene que constar quién es el que confiere al mandato su dignidad y su honestidad a la obediencia. Kant no pasó más allá del concepto de deber. El imperativo categórico no lo funda en algo ulterior, es simplemente el *factum* del orden moral. Herbart lo quiere fundar y encuentra la última justificación de lo «debido» en determinados juicios estéticos.

La estética en general es la teoría del gusto en su sentido más amplio. La ética es la doctrina del gusto moral. Como en metafísica, también aquí se impone la tarea de depurar críticamente los juicios irreflexivos del hombre vulgar. Cinco ideas fundamentales, obtenidas en ese examen, deciden, según Herbart, en la formación del gusto. Son: libertad interna (conforme a razón, conducta constante y consecuente); perfección (fortaleza, valentía): benevolencia (bondad, mansedumbre); derecho (prevención y mitigación de la lucha); sanción (remuneración con premio o castigo). Herbart considera estos conceptos de un modo meramente formalista y los aplica también formalísticamente, atendiendo sólo a la armonía o disarmonía. En esto se distancia otra vez de Leibniz, que si estableció también un paralelo formalista entre el derecho y ciertas relaciones aritméticas, tal aspecto fue para él algo secundario; lo primero y decisivo eran las relaciones de orden objetivo y real, principios absolutos. Dichas relaciones y principios ontológicos, en razón de su contenido, encerraban armonía y belleza, de tal manera que la belleza de la forma tenía como fuente la justeza efectiva de las cosas. En Leibniz, el hecho escueto de una armonía formal nunca fue el camino para conocer un contenido o materia del deber. Y esto es precisamente lo que propugna Herbart. En éste lo primario es cierto

equilibrio de fuerzas, con clara derivación al atomismo y al mecanismo psicológico de la teoría asociacionista.

Pero esta realidad bella, así entendida, ¿es un bien netamente ético, o es simplemente un valor que ennoblece estéticamente? Semejante esteticismo resultaría para Kant demasiado inocente; para la ética de los valores, demasiado insustancial; para la moral cristiana, demasiado flojo como lazo obligante. La psicología y el esteticismo de la ética de Herbart son, por otro lado, los pilares básicos de su pedagogía.

El influjo de Herbart, con sus ideas psicológicas y pedagógicas, ha llegado hasta las últimas escuelas rurales, a través sobre todo de W. Rein. También está influido por él O. Willmann.

BOLZANO Y LA TRADICIÓN PREKANTIANA

FILOSOFÍA DE LA OBJETIVIDAD

Bolzano es uno de los pensadores más originales e independientes del siglo XIX. No cedió a la sugestión de las filosofías coetáneas, ni de Kant ni del idealismo. Se mantuvo por encima de ellas, y la crítica a que somete a Kant se adelantó considerablemente a su época. A consecuencia de esto no fue comprendido durante mucho tiempo. Hasta fechas muy recientes no se ha vuelto la atención hacia él, dándole cada vez más razón, y hoy crece a ojos vistas el reconocimiento de su significado filosófico. Valoramos concretamente en Bolzano la defensa de la objetividad frente al subjetivismo kantiano, su filosofía de la matemática y los méritos conseguidos en la teoría de la ciencia en general y de la logística en particular. Por ser un representante de la tradición filosófica prekantiana, encarnada sobre todo en Leibniz, consideraremos junto con Bolzano a otros seguidores de la misma tendencia prekantiana, objetivista, tales como Brentano y la escuela austríaca, y también Teichmüller.

Vida

Bernard Bolzano (1781-1848) nació en Praga, de padre italiano, inmigrante milanés, y de madre alemana. Así se juntaron en él, como en Tomás de Aquino, en Rosmini y en Brentano, el espíritu alemán y el italiano; la profundidad y la plenitud de la especulación alemana con la seguridad y la claridad de la forma latina. En 1805 se ordenó sacerdote y poco después obtuvo una cátedra de filosofía de la religión en la Universidad de Praga. Envuelto en un proceso en 1819, fue depuesto de su cargo y llevó en adelante una vida retirada, entregado exclusivamente a la ciencia.

Obras y bibliografía

Ediciones: *Gesamtausgabe*, ed. por E. Winter y otros, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1960s. Obras principales: *Lehrbuch der Religionswissenschaft*, 4 vols., Sulzbach, Seidel, 1834; *Wissenschaftslehre: Versuch einer ausführlichen und grösstetheils neuen Darstellung der Logik, mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter*, Sulzbach, Seidel, 1837, ed. por un grupo de amigos suyos (reimpr. ed. por W. Schultz, Leipzig, vols. I-II: 1929, vol. III: 1980, vol. IV: 1931; ed. crít. de J. Berg: *Bolzano's Gesamtausgabe*, vols. 11-14, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1985-2000). *Paradoxien des Unendlichen*, ed. por B. van Rootselaar, Hamburgo, Meiner, [2]1975 (*Las paradojas del infinito*, trad. de L. F. Segura, México, UAM, 1991).

J. BENOIST, *L'apriori conceptuel. Bolzano, Husserl, Schlick*, París, Vrin, 1999; *id.*, «Bolzano et l'idée de Wissenschaftslehre», en *Les philosophes et la science*, ed. por W. Pierre, París, Gallimard, 2002, págs. 659-678; J. BERG, *Bolzano's logic*, Estocolmo, Almqvist & Wiksell, 1962; J. BERG y E. MORSCHER, *Bolzano-Forschung 1989-1991*, St. Augustin, Academia Verl., 1992; «Bernard Bolzano», en *Revue d'Histoire des Sciences* 52 (3-4), 1999, págs. 339-506, n.º especial dedicado a Bolzano (sobre matemáticas y lógica); W. KÜNNE, «Bolzano, Bernard», en *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. por E. Craig, vol. 1, Londres, Routledge, 1998, págs. 823-827; E. MORSCHER, *Bernard Bolzano's life and work*, St. Augustin, Academia Verl., 2008; H. SCHOLZ, *Die Wissenschaftslehre Bolzanos*, Berlín, Verl. «Öffentliches Leben», 1937; P. RUSNOCK, *Bolzano's philosophy and the emergence of modern mathematics*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 2000; E. WINTER, *B. Bolzano und sein Kreis*, Leipzig, Hegner, 1933; G. ZEITHAMMER, *Biographie Bolzanos*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1997.

La situación histórica

En un sucinto relato de su primera evolución intelectual, el mismo Bolzano nos ha descrito la situación inicial que le tocó vivir y a partir de la cual comenzó a avanzar por su propio camino. Se nos revela allí al punto la línea directriz de su pensamiento, que es la enemistad contra el subjetivismo y la tendencia a la concepción objetivista de los principios y de las verdades en sí.

Hablando siempre en tercera persona, dice de sí mismo: «No hubo en la vida de Bolzano un solo periodo, por corto que sea, en el que sistema filosófico alguno le apareciera como el único verdadero, ni aun como objeto digno de su alta admiración. Desde el primer contacto encontró en todos ellos puntos oscuros que le impidieron congraciarse con ninguno, si bien […] tuvo siempre buen cuidado de mirar no fuera culpa de él el no entenderlos y no rendirse a aceptarlos. Así le ocurrió con el sistema de Kant, el de Herbart, el de Fichte, el de Schelling y el de Hegel; pasaron años y decenas de años en el estudio de cada uno de éstos, antes de que Bolzano se atreviera a admitir con alguna seguridad que el equivocado no era él, sino ellos. Uno de los primeros libros filosóficos que leyó Bolzano, a los 16 años, fue la *Metafísica* de Baumgarten, en la que creyó ver con toda claridad que claudicaban muchas explicaciones; algunas pruebas, por ejemplo, la de la razón suficiente, presuponían lo que se quería demostrar, y muchas de sus afirmaciones eran inexactas (por ejemplo, que la línea, el plano y el cuerpo se componen de una multitud infinita de puntos). En la *Crítica de la razón pura*, de Kant, cuyo estudio comenzó él a los 18 años, le pareció aceptable la distinción de juicios *a priori* y *a posteriori*, analíticos y sintéticos, y la división de las representaciones en intuiciones y conceptos, aunque nunca pudieron convencerle las explicaciones que de ello da Kant, y le chocó que ya al comienzo de la *Crítica* se presupusiera, sin previa explicación, el concepto de experiencia, lo mismo que el concepto de necesario. Los primeros puntos en los que creyó poder imputar determinadamente un error a Kant fueron su principio ético fundamental, el

método de asentar postulados, la doctrina sobre la antinomia, la admisión contradictoria de las cosas en sí, de las que, sin embargo, nada podemos saber, etcétera. En cambio, no se atrevió, hasta mucho más tarde, a contradecirle en las teorías sobre el espacio y el tiempo, si bien nunca comprendió ni admitió que los juicios sintéticos *a priori* hubieran de sernos proporcionados mediante la intuición, y más en particular, jamás creyó que los juicios sintéticos tuvieran como base los juicios de la intuición del tiempo. […] Tanto menos podía concederle esto cuanto que ya mucho antes había hallado él [Bolzano] una vía para deducir de conceptos del entendimiento ciertas verdades geométricas que hasta entonces se habían deducido de la simple visión».

El «en sí» de la ciencia

Lo más nítido del resultado positivo alcanzado por Bolzano, ya en su fase juvenil, fue mirar las verdades geométricas no como intuiciones sintéticas, sino como deducciones analíticas de conceptos, esto es, la convicción de que lo que constituye el verdadero núcleo del conocimiento científico es siempre el análisis de contenidos conceptuales penetrados de objetividad y realidad. Bolzano llega a este convencimiento por un doble camino: por un lado, su asiduo estudio del sentido del pensar matemático; por otro, su familiaridad con el espíritu de la filosofía aristotélica-escolástica, en la cual las esencias son siempre conjuntos metafísicos de valor objetivo e intemporal, las llamadas formas metafísicas, no meras funciones subjetivas de la imaginación o del entendimiento.

Comprenderemos plenamente la posición de Bolzano considerando los tres conceptos fundamentales de su teoría de la ciencia, a saber: los *juicios en sí*, las *representaciones en sí* y las *verdades en sí*. Nada de ello es «puesto», según la terminología idealista, sino que todo es encontrado por nosotros, ya de antes existente como algo «en sí». En esto justamente se evidencia el error fundamental del subjetivismo. Bolzano, al describir ese «en sí», desarrolla, con fino método fenomenológico, el carácter objetivo de conocer.

Bolzano mereció el aplauso de Husserl, quien afirmó que la *Teoría de la ciencia* era «una obra que, en punto a doctrina lógica elemental, deja atrás con mucho a todo cuanto ofrece la literatura mundial en esbozos sistemáticos de lógica».

Juicios en sí. Juicio en sí es para Bolzano «aquello que se piensa bajo un juicio independientemente de que, de hecho, alguien lo haya o no pronunciado, pensado o no pensado». El juicio en sí es, pues, el contenido de un pensamiento o juicio. «No es algo existente, de modo que tan poco sentido tendría decir que un juicio tiene una existencia eterna, como decir que ha tenido comienzo en determinado momento y ha cesado en otro».

Para la inteligencia, pues, de un juicio, no hace al caso un sujeto que lo piense, ni individual ni trascendental. Sin embargo, el juicio tiene un sentido y ofrece algo que puede ser pensado. Que, de hecho, un sujeto lo piense en el tiempo es cosa secundaria. Lo primario en el juicio es, como se desprende de lo dicho, el contenido objetivo.

Representaciones en sí. Su concepto. Paralelamente ocurre con las representaciones, donde parecería más obligado admitir un sujeto temporal portador de esa representación. Representación en sí o representación objetiva es «todo aquello que puede entrar como parte en un juicio, pero que por sí mismo no constituye un juicio». Tampoco la representación objetiva necesita de un sujeto que la represente. Más bien, la representación objetiva subsiste, no ciertamente como algo existente, «pero sí como cierto algo, aunque no la aprehenda ningún ser pensante; ni porque la piensen uno, dos, tres o más, se multiplica ella». A diferencia del psicologismo, Bolzano ve en la representación, antes que nada, el contenido objetivo de realidad. Dado que este contenido se ha de distinguir como lo posiblemente pensable de lo que efectivamente es pensado, se sigue que el psicologismo, al poner el peso total de la representación en el efectivo ser pensado, está en un error.

Advertimos el influjo de Aristóteles cuando Bolzano afirma que las representaciones son partes posibles de juicios, y como tales no son ni verdaderas ni falsas; esto mismo afirmó del concepto el filósofo griego. Se aprecia la conformidad entre los dos si se observa que en Bolzano las representaciones en sí, al menos las que son universales, miradas en su contenido, pueden convertirse todas en conceptos.

Se dan, según él, las siguientes clases de elementos integrantes del juicio: 1) representaciones concretas: representaciones de algo que tiene una peculiar esencia, por ejemplo, animal; 2) representaciones abstractas: la simple representación de esencia, por ejemplo, animalidad; 3) intuiciones: representaciones de objetos particulares, por ejemplo, este animal; 4) conceptos: representaciones en las que no se contiene ninguna intuición, y que son, por tanto, puros pensamientos.

El juicio. Estas representaciones desempeñan un papel decisivo en el juicio subjetivo. La operación judicativa, en efecto, es el manifestarse de un juicio en sí. A todo juicio, como operación subjetiva, responde un juicio en sí que la facultad establece y al que presta asentimiento. Es la teoría del *assensus* de los escolásticos. Pero, lo mismo que en éstos el juicio no queda por ello subjetivizado, tampoco en Bolzano; porque «jamás y en ningún caso el juicio depende sólo e inmediatamente de nuestra voluntad», sino que se efectúa «con arreglo a cierta ley de necesidad, puramente en función de la naturaleza del conjunto de las representaciones entonces presentes en nuestra alma».

Con el último concepto aquí expresado, Bolzano se aleja de la teoría escolástica, cuyo pensar objetivo apela siempre a la realidad; se acerca, en cambio, ostensiblemente a las modernas concepciones que nos ofrece hoy la logística.

Verdades en sí. También las verdades en sí son contenidos objetivos que en nada dependen de que alguien los piense o no los piense. La verdad pensada es la verdad escuetamente lógica; la «verdad en sí» tiene parentesco con lo que entendió la vieja filosofía por verdad ontológica. «Verdad en sí» es, efectivamente, para Bolzano, «cualquier juicio que enuncia algo tal como es, independientemente del hecho de que tal juicio sea o no efectivamente pensado o pronunciado por alguien». Bolzano acentúa de tal manera la objetividad de la verdad en sí que ésta ni siquiera presupone a Dios, cuanto menos un sujeto humano. Dios mismo piensa las verdades en sí porque son verdaderas, no son verdaderas porque Dios las piensa. Son «juicios también para Dios» (*Sätze vor Gott*). Es, sin duda, la fórmula más contundente que se ha hallado contra el positivismo moral teológico.

Metafísica

Un pensador que se aproxima tanto a la teoría de las ideas como Bolzano, con su identificación de verdad y objetividad, tenía que aceptar la metafísica, y precisamente la de la *philosophia perennis*. En Bolzano encontramos las doctrinas características de dicha filosofía, y muchas veces en la forma precisa que les dio Leibniz. Para Bolzano, la metafísica es posible a base de conceptos puros, bien entendido, no los rechazados por Kant, sino conceptos en sí. Son proposiciones metafísicas de esta clase la existencia de Dios y las que le convienen, en virtud de su naturaleza, la inmutabilidad, la omnisciencia, la omnipotencia, la santidad y otras, tales como que todo ser existe o como sustancia o como accidente, que todas las sustancias ejercen entre sí una mutua acción, y también que nuestro yo es una sustancia y una sustancia inmortal. En particular toma de Leibniz la doctrina de que toda sustancia es un ser activo y que esta actividad consiste en representar. Todo ser tiene representaciones, desde la materia inanimada hasta el hombre. Tan sólo hay diferencias de grado en esas representaciones, como lo afirmó ya Leibniz.

Teichmüller

Se ha apellidado a Bolzano el Leibniz de Bohemia. Con igual derecho se podría llamar un nuevo Leibniz a *Gustav Teichmüller* (1832-1888), habilitado en 1860 bajo la dirección de Lotze en Gotinga, y profesor después en Basilea y Dorpat. También él suscribe las verdades eternas e inmutables, sostiene el teísmo cristiano y defiende un espiritualismo que no ve en el mundo más que un conjunto de espíritus finitos activos fusionados en la superior unidad del principio creador, el espíritu de los espíritus que los cobija a todos. Gustav Teichmüller es aún escasamente conocido. «El Leibniz de la primera mitad del siglo XIX, Bernard Bolzano, tuvo que aguardar medio siglo para que sus ideas llegaran a obtener su debida eficacia y reconocimiento. El Leibniz de la segunda mitad, Gustav Teichmüller, puede igualmente esperar tranquilo hasta que le llegue también a él su hora» (W. Szylkarski).

Obras y bibliografía

Aristotelische Forschungen, Halle, Barthel, 1866-1873 (reimpr. Aalen, Scientia, 1964); *Studien zur Geschichte der Begriffe*, Berlín, Weidmann, 1874; *Die wirkliche und die scheinbare Welt: Neue Grundlegung der Metaphysik*, Breslau, W. Koebner, 1822 (reimpr. Saarbrücken, VDM Verl. Dr. Müller, 2007); *Religionsphilosophie*, Breslau, W. Koebner, 1886 (reimpr. Saarbrücken, VDM Verl. Dr. Müller, 2007); *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*, Breslau, W. Koebner, 1889; «Logik und Kategorienlehre», en *Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte*, ed. por W. Szylkarski, vol. I, Amsterdam-Leipzig, Kaunas, 1938; *ibid.*, cinco estudios sobre Teichmüller de A. Dyroff, E. Pfennigsdorf y W. Szylkarski; M. SCHBAD, *Die Wiederentdeckung des Ich in der Metaphysik Teichmüllers*, Basilea, Helbing & Lichtenhahn, 1940.

Brentano y la escuela austríaca

Igualmente incontaminado del subjetivismo kantiano, no obstante una fuerte dosis de influjo empirista, se nos muestra Franz Brentano (1838-1917). Su *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Psicología desde un punto de vista empírico, 1874) toma por modelo el método científico de las ciencias naturales, lo mismo que Lange, Fechner y Lotze, bien que sin caer en el psicologismo que temporaliza toda verdad y todo valor. Brentano descubre normas objetivas en el campo del conocimiento, el «carácter intencional», que implica un «en sí», y, en el campo del querer, el amor «recto», que apunta a un contenido objetivo de valores, la *quaestio iuris*, frente al empirismo que todo lo reduce a la *quaestio facti*.

El pensar objetivo de Brentano se ilumina no poco con su ascendencia espiritual. A través de su maestro Trendelenburg, se familiarizó con el aristotelismo. Como sacerdote católico, antes de desertar de la Iglesia en 1873 a consecuencia de ciertas dificultades internas, conoció además la filosofía escolástica, a la que es tan familiar la doctrina de la presencia intencional del objeto en el acto cognoscitivo como lo es una ética netamente objetiva. Ello explica que Brentano no haya caído jamás en el absurdo de los kantianos de considerar la ética religiosa como una ética subjetivista o eudemonista, opinión que palmariamente rechaza en su obra *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (El origen del conocimiento moral, 1889). Las nuevas ediciones de esta obra, tan decisiva por la moderna teoría del valor, preparadas por O. Kraus y publicadas en la «Philosophische Bibliothek» de F. Meiner, ofrecen múltiples y valiosos pasajes complementarios.

Junto a los méritos de Brentano en el terreno de la psicología, y sus esfuerzos en pro de una lógica objetiva y de la Ética, hay que mencionar también de modo especial su aguda fundamentación del teísmo. El enfoque objetivista de la obra de Brentano pervivirá hasta nuestros días en las teorías del valor y del objeto de la llamada escuela austríaca, en *A. Marty*

(1847-1914), *O. Kraus* (1874-1942), *A. Meinong* (1853-1921), *A. Höfler* (1853-1922), *C. Stumpf* (1848-1936) y *A. Kastil* (1874-1950).

El influjo más señalado de Brentano se ha ejercido sobre *E. Husserl*.

Obras y bibliografía

Psychologie vom empirischen Standpunkt, 3 vols., ed. por O. Kraus, Hamburgo, Meiner, 1924-1928; *El origen del conocimiento moral*, trad. de M. García Morente, Madrid, Tecnos, 2002; *Breve esbozo de una teoría general del conocimiento*, trad. de M. García-Baró, Madrid, Encuentro, 2001.

R. M. CHISHOLM y P. SIMONS, «Brentano, Franz Clemens», en *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. por E. Craig, Londres, Routledge, 1998; M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Francisco Brentano*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1953; J. DALE (ed.), *Cambridge companion to Brentano*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004; M. O. CHIRINOS, *Intencionalidad y verdad en el juicio: una propuesta de Brentano*, Pamplona, EUNSA, 1994; S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN GRANADOS, *La ética de Franz Brentano*, Pamplona, EUNSA, 1996; B. SMITH, *Austrian philosophy. The legacy of Franz Brentano*, Chicago-La Salle, Open Court, 1994; A. SATUÉ ÁLVAREZ, *La doctrina de la intencionalidad en F. Brentano*, Barcelona, CSIC, Instituto Luis Vives, 1961.

SCHOPENHAUER

VOLUNTARISMO Y PESIMISMO

En cierta ocasión Schopenhauer lanzó la teoría de que la conciencia es una mezcla de cinco ingredientes, que son: respeto humano, superstición, prejuicios, vanidad y costumbre. Si aplicamos a su propia filosofía ese mismo esquema, habría que decir que contiene una quinta parte de Kant (el mundo como representación), un quinto de romanticismo schellingiano (el mundo como voluntad), un quinto de «sabiduría primitiva india de los Vedas y las Upanishad» (negación del mundo), un quinto de empirismo inglés (ataques a la metafísica clásica) y, finalmente, un quinto de platonismo. De este último no es mucho lo que se alcanza a ver, pero él mismo advierte que estará mejor preparado para entenderle aquel que haya pasado por la escuela del divino Platón. Sería más exacto decir que se entenderá mejor a Schopenhauer si se conoce bien el espíritu del empirismo y el utilitarismo del siglo XIX.

Vida

Arthur Schopenhauer (1788-1860) procede de una estirpe de comerciantes ricos de Danzig, luego trasladada a Hamburgo, con fuerte tara hereditaria (a propósito de este caso, *cf*. Lombroso); vive en un ambiente familiar nada tranquilo, donde abunda el dinero y falta la felicidad y la concordia doméstica. A fuerza de viajar se quiere llenar el vacío y el hastío interior, pero la insatisfacción continúa. Tras la muerte prematura del padre (probablemente por suicidio), se produce un estado de tirantez entre Schopenhauer y su madre, más atenta a su propia situación que al hijo; éste se conduce, por lo demás, también como un perfecto egoísta «insaciable en sus apetitos». Quedan ya con este trance familiar echados los cimientos del pensamiento de Schopenhauer, si no consumado todo el edificio de su pensamiento. Qué clase de filosofía se tenga depende del hombre que es cada cual, ha dicho Fichte.

Orientado en un principio a la profesión mercantil, Schopenhauer se decide finalmente por el camino de los sabios y se procura rápidamente, con asiduo estudio personal, un portentoso caudal de conocimientos en los más variados terrenos. Oposita en 1820 en Berlín, donde enseñaba Hegel. En cierto modo, emplaza a éste, iniciando sus clases al mismo tiempo que Hegel. La competencia con figura tan prestigiosa se demuestra muy pronto imposible. El curso de Schopenhauer fracasa lastimosamente. Abandona entonces la carrera universitaria, emprende nuevos viajes de recreo y concibe diversos planes.

Desde 1833 vive definitivamente en Frankfurt, entregado a escritos privados y jurando venganza a la filosofía de la universidad en general y a «Hegel y su tropa» en particular. ¿Qué tiene que ver mi filosofía, dice en el Prefacio a la 2.ª edición de su obra principal, con aquella «*Alma Mater*, la filosofía buena y nutritiva de la Universidad, que va culebreando cargada de mil prejuicios y segundas intenciones, esclava en todo tiempo del temor a los señores, del dictamen del Ministerio, de los preceptos de la Iglesia local, del gusto de los editores, del aplauso de los discípulos, de la buena amistad

de los colegas, de la marcha de la política del día, de los inconstantes caprichos del público y de no sé cuántas cosas más?».

No es preciso leer mucho de Schopenhauer para percibir el resentimiento que mueve su pluma. Se siente incomprendido y perseguido y se retrae malhumorado del mundo; si no de todas sus cosas, sí de la vida social; y se conduce como un ente solitario, más sensible a su perrito de lanas que a los hombres. En una de sus caricaturas, W. Busch caracterizó a uno y otro, perrito y amo, junto con su pesimismo. Poco apreciado en un principio, hasta arrancarle este desvío quejas doloridas e insultantes, Schopenhauer se convirtió, andando el tiempo, en uno de los escritores filosóficos más leídos. Decimos intencionadamente escritor, porque su eficacia estuvo esencialmente vinculada a su notable arte de escribir.

Obras y bibliografía

Lo sustancial de la filosofía de Schopenhauer se contiene ya en su tesis de doctorado *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente, 1813). Su obra principal es *Die Welt als Wille und Vorstellung* (El mundo como voluntad y como representación, 1819). *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (Los dos problemas fundamentales de la ética, 1841) contiene los dos escritos presentados a concurso sobre los temas de la libertad humana y el fundamento de la moral. En los *Parerga und Paralipomena* (1851) están sus tan leídos *Aphorismen zur Lebensweisheit* (Aforismos sobre el arte de saber vivir).

Ediciones: *Sämtliche Werke samt Nachlaß*, ed. por E. Grisebach, 10 vols., Leipzig, Reclam, 1891s; *Sämtliche Werke*, 7 vols., ed. por A. Hübscher, Leipzig, Brockhaus, 1937-1941 (reimpr. Mannheim, Brockhaus, ^{4}1988, ed. rev. por A. Hübscher); *Sämtliche Werke*, 5 vols., ed. por W. F. von Löhneysen, Stuttgart, Cotta, 1960-1965 (reimpr. Frankfurt, Suhrkamp, 1986); *Werke in fünf Bänden*, ed. basada en las «ediciones de última mano» de las obras de Schopenhauer, por L. Lütkehaus, Zúrich, Haffmans Verl., ^{3}1994; *Philosopische Vorlesungen. Aus dem handschriftlichen Nachlass*, 4 vols., ed. por V. Spierling, Múnich, Piper, 1984-1986, ^{2}1987-1990; *Der handschriftliche Nachlaß*, 5 vols., ed. por A. Hübscher, Múnich, Deutscher Taschenbuch Verl., 1985; *Reisetagebücher*, ed. por L. Lütkehaus, Zúrich, Haffmans, 1988; *Gesammelte Briefe*, ed. por A. Hübscher, Bonn, Bouvier, ^{2}1987. Obras sueltas en cast.: *El mundo como voluntad y representación*, 3 vols., trad. de A. Zoraya y E. Gonzalo Blanco, Madrid, La España Moderna, 1896-1900 (2 vols., trad., introd. y notas de R. Rodríguez Aramayo, Barcelona-Madrid, Círculo de Lectores-FCE, 2003); *Sobre la libertad humana*, trad. de E. Ímaz, Madrid, Revista de Occidente, 1934; *Sobre la voluntad en la naturaleza*, trad. de M. de Unamuno, Madrid, Alianza, 1970 y ed.

sucesivas; *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, trad. y pról. de L. E. Palacios, Madrid, Gredos, 1981; *Los dos problemas fundamentales de la ética*, trad., introd. y notas de P. López de Santamaría, Madrid, Siglo XXI de España, 1993; *Parerga y paralipomena: escritos filosóficos menores*, 3 vols., ed. por M. Crispillo y M. Permeggiani, trad. de E. González Blanco, Málaga, Ágora, 1997 (2 vols., trad., introd. y notas de P. López de Santa María, Madrid, Trotta, 2006-2009); *Aforismos sobre el arte de saber vivir*, trad., pról y notas de L. F. Moreno Claros, Madrid, Valdemar, 1998; *Crítica de la filosofía kantiana* (Apéndice a *El mundo como voluntad y representación*), trad., introd. y notas de P. López de Santamaría, Madrid, Trotta, 2000; *El mundo como voluntad y representación (Complementos)*, trad., introd. y notas de P. López de Santamaría, Madrid, Trotta, 2004; *Senilia: reflexiones de un anciano*, ed. por F. Volpi y E. Ziegler, trad. de R. Bernet, Barcelona, Herder, 2010.

M. CABADA CASTRO, *Schopenhauer: querer o no querer vivir*, Barcelona, Herder, 1994; A. CRESSON, *Schopenhauer; sa vie, son oeuvre, avec une exposé de sa philosophie*, París, PUF, 1946; K. FISCHER, *Schopenhauers Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, Winter, 1934; A. HÜBSCHER, *Schopenhauer-Bibliographie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1981; F. NIETZSCHE, *Schopenhauer como educador: tercera consideración intempestiva*, trad. de L. Moreno Claros, Madrid, Valdemar, 1999 (*Schopenhauer como educador*, ed., trad. y notas de J. Muñoz, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000); C. JANAWAY (ed.), *The Cambridge companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999; W. KORFMACHER, *Schopenhauer zur Einführung*, Hamburgo, Junius, 1994; B. MAGEE, *Schopenhauer*, trad. de A. Bárcena, Madrid, Cátedra, 1991; R. MALTER, *Arthur Schopenhauer: Transzendental philosophie und Metaphysik des Willens*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1991; L. F. MORENO CLAROS, *Schopenhauer. Vida del filósofo pesimista*, Madrid, Algaba, 2005; A. PHILONENKO, *Schopenhauer: una filosofía de la tragedia*, Barcelona, Anthropos, 1989; A. RÁBADE OBRADÓ, *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, Madrid, Trotta, 1995; R. RODRÍGUEZ ARAMAYO, *Para leer a*

Schopenhauer, Madrid, Alianza, 2001; R. SAFRANSKI, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, trad. de J. Planells Puchades, Barcelona, Tusquets, 2008; *Schopenhauer-Jahrbuch* (1912, fundado como *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*), ed. por P. Deussen y otros, Frankfurt, Kramer, 1945-1992 (Wurzburgo, Könighausen & Neumann, 1993s); V. SPIERLING, *Arthur Schopenhauer. Eine Einführung in Leben und Werk*, Leipzig, Reclam, 1998; *id.*, *Materialien zu Schopenhauers «Die Welt als Liebe und Vortsellung»*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984; M. A. SUANCES MARCOS, *Arthur Schopenhauer: religión y metafísica de la voluntad*, Barcelona, Herder, 1989; G. H. WAGNER, *Schopenhauer-Register*, nuevamente elab. por A. Hübscher, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1960, ^{2}1982; W. WEIMER, *Schopenhauer*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982; H. M. WOLFF, *A. Schopenhauer 100 Jahre später*, 1960, n.º especial de *Zeitschrift für philosophische Forschung* 14, 1960, págs. 353-452, con artículos de O. Pöggeler («Schopenhauer und das Wesen der Kunst»), M. Landmann («Das Menschenbild bei Schopenhauer»), W. Röd («Das Realitätsproblem in der schopenhauerschen Philosophie») y G. Klamp («Die Schopenhauer-Tradition im 20. Jahrhundert»); M. WUNDT, «Schopenhauer. Sein Kreis und Sein Werk», en *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, ed. por A. Hoffmann y otros, vol. I: 1921; J. YOUNG, *Willing and unwilling. A study in the philosophy of A. Schopenhauer*, La Haya, Nijhoff, 1987.

El mundo como voluntad y representación

El mundo como representación. En esta su obra principal, Schopenhauer va, en parte, a una con Kant y, en parte, en contra de Kant. El mundo, en su faz externa y fenoménica, es para Schopenhauer, lo mismo que para Kant, una representación subjetiva.

Subjetividad de la representación. En el umbral de la citada obra se expresa en estos términos: «El mundo es mi representación; ésta es una verdad valedera para todo ser que vive y conoce. El que llega a conocerla posee el sentido filosófico». Entonces se le hará claro que «no conoce un sol ni una tierra, sino únicamente un ojo que ve el sol y una mano que siente el contacto de la tierra; que el mundo que le rodea no existe más que como representación, esto es, en relación con otro ser, el que le percibe, o sea, él mismo. Si hay alguna verdad *a priori* es ésta». Menos aún que ninguna otra necesita esta verdad de demostración. Se mantiene, pues, fundamentalmente la posición gnoseológica crítica de Kant. Pero las doce categorías de Kant caen por tierra. Tan sólo subsisten el espacio y el tiempo como formas de la intuición. En lugar de las categorías se introduce el principio de razón suficiente como nueva forma de nexo.

Unión de las representaciones. En un sentido cuádruple se aplica este principio básico: como fundamento lógico de la unión del juicio, como fundamento ontológico de los nexos en los conjuntos matemáticos, como motivación en el reino de lo psíquico y como causalidad eficiente en el mundo del devenir físico. Subsiste en todo caso el concepto básico de la teoría categorial, a saber, la unión necesaria. Schopenhauer es determinista riguroso e impugnador como el que más, en el siglo XIX, de la libertad humana. Él fue quien popularizó la doctrina kantiana de una determinación causal rígidamente necesaria y a él se debe en particular que, del orden físico, este determinismo se extendiera a todo lo humano.

Hay ciertamente en esta actitud de Schopenhauer una contradicción, pues en vez de interpretar a Kant en un sentido lógico trascendental, lo interpreta sobre una base psicológica. Entiende a Kant al modo del empirismo de Hume, que no ve más que ideas o representaciones y enlaces fácticos entre ellas. Con esto nada quedaba ya en rigor de necesidad apriórica, sino tan sólo probabilidades. Pero justo es notar que también Hume se halló en contradicción consigo mismo, siendo determinista a pesar de su teoría de la probabilidad. El mito del nexo causal necesario quedó incrustado en el pensamiento mecanicista puesto de moda desde Spinoza, y estaba demasiado arraigado en las mentes para que mermara su eficacia en Hume, si bien su convencimiento de que las ciencias naturales sólo dan «creencias» (*belief*) debiera haberle advertido que aquel supuesto nexo causal ni se demostraba ni se podía demostrar. A pesar de todo, Hume se encastilló en el determinismo, y, al igual que él, ahora Schopenhauer se mantiene fiel a la necesidad causal apriórica de Kant, a sabiendas de que su interpretación de Kant no es ya la lógica trascendental.

El mundo como voluntad. Desde un principio se sitúa frente a Kant en lo tocante al núcleo central de las cosas, a la cosa en sí. Aprueba la distinción kantiana de fenómeno y cosa en sí. Pero puntualiza contra Kant que no sólo conocemos el mundo en un toque periférico de fenómeno, sino que además lo vivimos; al lado de la representación está la voluntad.

Vivencia de la voluntad como vivencia del mundo. Y con esta voluntad entramos en contacto con el mundo como cosa en sí. Este vivir es mucho más rico y expresivo que la intuición sensible y la representación del mundo externo fenoménico. «Los últimos y más fundamentales misterios del mundo los lleva el hombre en su interior y a esto es a lo que tiene acceso más inmediato; por eso únicamente aquí puede él esperar encontrar la llave de los enigmas del mundo y prender como con un hilo la esencia de las cosas». Primero nos conocemos a nosotros mismos como voluntad. No sólo nuestro querer consciente, que es el que de ordinario se designa estrictamente como voluntad, sino en general todo desear, anhelar, esperar, amar, odiar, resistir, rehuir, llorar, sufrir, conocer, pensar, representar; en

una palabra, nuestra vida entera es vivir, es voluntad. Nuestro mismo cuerpo no es otra cosa que una objetivación de la voluntad. Nuestra voluntad de andar se nos muestra como pie; nuestra voluntad de agarrar, como mano; la de digerir, como estómago; la de pensar, como cerebro. Y así es la voluntad «lo más íntimo, el núcleo de cada individuo, y, asimismo, del todo». Pues, con un argumento analógico, Schopenhauer transfiere a la realidad del mundo la idea de que cada individuo es vivencia y voluntad. La voluntad está en la base de todos los fenómenos del mundo y constituye el más íntimo ser de todos ellos, desde la fuerza de gravedad hasta la conciencia humana. Las fuerzas de la naturaleza, la gravitación, la fuerza centrífuga y la centrípeta, la polaridad, el magnetismo, la afinidad química, el crecer de las plantas, su tendencia a la luz, el instinto de conservación y el instinto total de la vida, todo es voluntad.

Voluntad ciega. En el hombre, la voluntad se despierta a la conciencia de sí. Es una voluntad ciega. Lo muestra el hecho de ser voluntad y nada más que voluntad, eterno desear, inquieto siempre e insatisfecho, según las palabras de Goethe: «Y en medio del gozo me consumió el deseo». «La voluntad, saliendo de la noche de la inconsciencia para despertar a la vida, se siente como individuo dentro de un mundo sin fin ni fronteras. en medio de otros innumerables individuos, todos anhelando, penando y errando, y como después de un ensueño angustioso, se refugia de nuevo presurosa en la antigua inconsciencia. Hasta tanto sus deseos son ilimitados, sus pretensiones inagotables y todo deseo satisfecho, engendra uno nuevo. Ninguna posible satisfacción en el mundo basta para apagar su ansia, para poner término a sus anhelos, para colmar el abismo sin fondo de su corazón» (*El mundo…*, vol. II, cap. 46).

Pesimismo. Una voluntad tal carece de sentido, es una voluntad atormentada. Y como ésta es la voluntad del mundo, todo este mundo carece de sentido, es una tragicomedia; eso es también la vida de cada uno; es un negocio en que los gastos rebasan los ingresos. Schopenhauer pinta la vaciedad de la existencia con acentos que encuentran resonancia en el talante vital del existencialismo de hoy. Así, por ejemplo, en el § 57 del

primer volumen de la obra citada. El individuo, nos dice, se encuentra en el espacio infinito y en el tiempo infinito como una magnitud finita lanzada en aquella inmensidad; su existencia no tiene, por tanto, jamás un cuándo y un dónde absolutos, sino sólo relativos. Su verdadera existencia no es sino el presente, el cual, empero, en cuanto tal, es un continuo hundirse en el pasado, un ininterrumpido morir; el marchar es tan sólo un caer continuamente evitado: la vida del cuerpo, una muerte diferida; la movilidad del espíritu, un hastío constantemente eludido; la base de todo querer es la indigencia, la falta y el dolor: la vida oscila como un péndulo entre el dolor y el aburrimiento, últimos constitutivos reales de la vida. Y así el hombre se encuentra sobre la tierra «abandonado a sí mismo, incierto de todo menos de su indigencia y de su necesidad; de aquí que la vida del hombre llene regularmente el cuidado de la conservación de esa existencia bajo el peso de duros y siempre nuevos afanes que cada día trae consigo».

Pero la verdadera falta de sentido e irracionalidad está en el hecho desconcertante de que, a pesar de esto, todo quiere vivir; «lo que afana a todo viviente y le mantiene en actividad es el impulso a existir». Pero una vez que este existir está asegurado, no sabe qué hacer; «por ello, lo segundo que le pone en movimiento es el impulso a deshacerse de la carga de la existencia; hacérsela imperceptible, matar el tiempo, es decir, huir del aburrimiento». Un verdadero círculo vicioso: todo tiende al ser; el existir es dolor; viene el deseo de librarse de él; pero con el vivir asegurado vuelve el aburrimiento, y con él, de nuevo, la insatisfacción.

Frente a Leibniz y Hegel. Schopenhauer defiende este pesimismo encarnizadamente contra el optimismo de Leibniz, que se le representa a él «no ya sólo como una concepción absurda, sino verdaderamente criminal, como una amarga burla del indecible dolor humano» (*El mundo…*, vol. I, § 59); «y a este mundo, teatro del dolor de seres atormentados y angustiados, que subsisten a condición de devorarse los unos a los otros […], a este mundo se le ha querido adaptar un sistema de optimismo y presentar como el mejor de los mundos posibles. El absurdo clama a gritos» (*El mundo…*, vol. II, cap. 46).

Pero Schopenhauer también ataca con especial inquina a Hegel y a los hegelianos, que olvidaron el hecho de que, desde Platón, la filosofía ha tenido como objeto lo inmutable, y trastornaron toda la ciencia del ser vaciándola en una concepción histórica y echándolo todo al torrente del tiempo, muy convencidos, no obstante, de ver en este proceso cósmico, así concebido, una plenitud de sentido orientada a un supremo fin. «Toman este mundo por una realidad perfecta y ponen su fin en la miserable dicha terrena, que aún con todo el esfuerzo por alcanzarla y en la mejor de las fortunas, no es sino una cosa vacía, engañosa, caduca y triste, que no podrán hacer mejor ni las constituciones, ni las leyes, ni las máquinas de vapor, ni el telégrafo. Tales filósofos y glorificadores de la historia son, por tanto, cándidos realistas, y además optimistas y eudemonistas, es decir, espíritus romos y filisteos hechos carne y, por añadidura, malos cristianos, pues el verdadero espíritu y meollo del cristianismo, al igual que del brahmanismo y el budismo, es el conocimiento de la inanidad de la dicha terrestre, el soberano desprecio de ella y el volver la mirada a otra existencia enteramente distinta, más aún, contraria a la de acá. […] De ahí que el budismo ateo esté más cerca del cristianismo que el judaísmo optimista y el idealismo, que es una variación del anterior» (*El mundo*…, vol. II, cap. 38).

La última idea es característica en Schopenhauer. Ha confundido de un modo craso cristianismo y budismo, y los ha confundido para reforzar su teoría. La postura del cristianismo frente al mundo y a la vida es algo más compleja de lo que el pesimismo simplista de Schopenhauer supone. A trueque de salir con la suya respeta poco los hechos.

¿Fundamentos? Pero lo que nos interesa más ahora es seguir los fundamentos en que apoya su pesimismo. Estos fundamentos no son en verdad sólidos. Schopenhauer es fuerte en afirmar y débil en probar. Nos ha probado con inequívoca maestría que en el mundo y en la vida hay mucho, y aún muchísimo de irracional y de dolor; no ha demostrado, sin embargo, que todo en el mundo y en la vida sea dolor y carencia de sentido; ni siquiera queda probado que la suma de irracionalidad y de dolor supere la suma de bien en el mundo. Todo el razonamiento de Schopenhauer es una

lesión de la elemental ley lógica que prohíbe argüir de un caso particular una ley general: *a particulari ad universale non valet illatio*. Pero si nos metemos un poco más adentro en la mentalidad del filósofo pesimista, veremos que en el fondo le tiene sin cuidado una demostración lógica. Sus afirmaciones son efectivamente juicios de valor afectivo exprimidos de un resentimiento enfermizo. Y cabalmente por ello encuentran fácil resonancia al chocar con otros temperamentos igualmente resentidos.

Será interesante e instructivo comparar el pesimismo voluntarista de Schopenhauer con Schelling, de quien aquél depende. También para el Schelling posterior la voluntad y el impulso constituyen el alma del proceso cósmico. También en Schelling tenemos ya las objetivaciones schopenhauerianas de la voluntad y su marcha ascensional desde la fuerza de la gravedad hasta la autoconciencia y la voluntad racional en el hombre. Esta voluntad de Schelling es también libre, por ser simple voluntad, y por ello cae en el pecado; es decir, «también» cae en el pecado, porque no todo es necesariamente malo en la voluntad; mirada en la amplitud de su contenido y sus posibilidades, se anuncia también en ella el mensaje positivo de la luz y, en definitiva, el bien sobrepuja al mal.

Schopenhauer se obstina en una visión unilateral. También para él la voluntad cósmica, en cuanto esencia metafísica del mundo, es libre. Pero la libertad, igual que en Schelling y Kant, se ha desplazado del *operari* al *esse* (*La voluntad en la naturaleza*; referencia a la ética). Tan sólo el mundo fenoménico está sometido al encadenamiento causal. Ya vimos cómo Kant asentaba el hecho de la libertad en la distinción por él introducida de un carácter inteligible y de un carácter empírico, al último de los cuales asignó la necesidad fenoménica y al primero la libertad noumenal propia de la cosa en sí. Schopenhauer, al contrario de Schelling, no tiene ojos para todas las posibilidades de esta voluntad libre, sino que mira como fascinado exclusivamente sus lados oscuros. Ciertamente no se deducía esto del concepto de «simple voluntad». Semejante voluntad puede también extraviarse, pero no es su única posibilidad el extraviarse.

Es rasgo característico de Schopenhauer el haber prestado un signo acusadamente pesimista a la filosofía de la voluntad y de la libertad del

Romanticismo. Tal dirección no estaba impuesta por la realidad de las cosas; fue más bien una opción personal.

Negación de la voluntad

Individuación. Schopenhauer habla siempre de la infelicidad de la voluntad en general, pero, mirada la cosa más detenidamente, es la voluntad particular egoísta la que tiene él presente en su pensamiento. En todo el ámbito de la naturaleza no vemos, según él, más que contienda y lucha y alternativas de victoria. Toda etapa de objetivación de la voluntad disputa a la etapa inmediata la materia, el espacio y el tiempo. Una masa constante de materia cambia sin cesar de forma, empujándose unas a otras las varias estructuras visibles mecánicas, físicas, químicas y orgánicas, codiciosas todas del dominio y arrebatándose unas a otras la materia, puesto que todas tienden igualmente a expresar la idea (*El mundo...*, vol. I, § 27).

Este egoísmo universal alcanza su punto máximo en la más alta etapa de las objetivaciones de la voluntad, que es el hombre. Aquí se descubre con toda evidencia que el egoísmo es el punto de arranque de toda lucha. Cada uno de los diminutos individuos perdidos en el inabarcable piélago del mundo ambiciona hacerse el punto central del universo, mira por la propia existencia y bienestar a despecho de todos. Hasta el punto que, en la condición natural de las cosas, cada individuo está dispuesto a sacrificar a su provecho todo lo demás y a «aniquilar todo un mundo con tal de prolongar un poquito su propio ser, esa gota perdida en el océano». Esto se puede ver fácilmente en lo grande y en lo pequeño, en la vanidad y en la hinchazón del hombre que nos pinta la comedia, y en la tragicomedia que tiene por escenario la historia universal, en la vida de los grandes tiranos y malvados y en las guerras devastadoras. «Pero en ninguna parte se manifiesta más al desnudo que en una multitud desenfrenada que se emancipa de toda ley y de todo orden; entonces se muestra a plena luz el *bellum omnium contra omnes*, tan atinadamente descrito por Hobbes» (*El mundo...*, vol. I, § 61).

Detrás de este egoísmo, «esencial a todos los seres de la naturaleza», se transparenta una terrible discordia en el seno mismo de la voluntad

cósmica. Schopenhauer tiene conocimiento de esta disensión intestina, lo mismo que, antes de él, Böhme, Schelling y Baader. Su concepto se esclarece así: cuando la voluntad quiere manifestarse, le es posible hacerlo sólo mediante una concreción particular, mediante la «individuación». El principio de esta individuación está constituido por el espacio y el tiempo. La consecuencia es que todas las cosas, cada una de las cuales querría ser la voluntad total y única del mundo, entran en colisión, eternamente insaciable, eternamente infortunadas; pero en el fondo es la misma voluntad del mundo que «clava los dientes en su propia carne, sin saber que se hiere a sí misma, expresando de ese modo, mediante el principio de individuación, la contradicción consigo misma que lleva en su interior. Verdugo y víctima son una misma cosa» (*El mundo...*, vol. I, § 63).

En Nietzsche saldrá de aquí la discordia de la vida consigo misma; en Heidegger, la culpa del *Dasein* (del hombre como libertad finita; *cf*. *El mundo...*, § 63 y vol. II, cap. 46).

El arte. No queda, pues, otra salida, si se quiere la liberación del dolor, que marchar decididamente hacia la negación de la voluntad. La individuación debe ser superada, la unidad primitiva restaurada. Una primera vía hacia esta salvación propia la da el arte.

Contemplación desinteresada. En el arte miramos las cosas del mundo con una mirada muy distinta de la que usamos en la vida cotidiana y en la ciencia. El foco que guía esta última manera de mirar es el principio de razón suficiente en sus diferentes formas, y a tenor de él seguimos la multiplicidad del acontecer mundano y las conexiones que ligan entre sí los fenómenos. El entendimiento se pone en ello al servicio de la voluntad de vivir y va exclusivamente tras lo que puede ser un objeto del deseo. Una consideración así del mundo es siempre egoísta, «interesada». También el bruto mira así las cosas.

Pero hay otro modo de mirar el mundo, que no se para en lo particular. sino que se alza a lo universal, al ser siempre igual, a los tipos y modelos eternos, a las ideas o formas eternas inmutables, y este mirar se hace «desinteresadamente», es pura contemplación. Es el mirar del arte y el

mirar de la filosofía. Aquí se sumerge la mirada en la esencia del mundo; el hombre se eleva a lo universal y encuentra así la liberación de su individuación.

En su estética Schopenhauer utiliza de este modo las ideas de Kant sobre el placer desinteresado, y no menos la concepción platónica de las ideas y los viejos conceptos de la *vita contemplativa*. La única fuente del arte es para Schopenhauer el conocimiento de las ideas, su única finalidad la comunicación a otros de este mismo conocimiento. Con ello el arte arrebata al objeto contemplativo del torrente del curso cósmico y del tiempo y lo mira en su absoluto «en sí». Esto es más que experiencia, más que ciencia. Esto es metafísica. El genio es la representación más pura de la esencia del arte. La genialidad no es otra cosa que la más perfecta objetividad […], la facultad de adoptar un comportamiento puramente contemplativo, de perderse en la intuición y de emancipar el conocimiento, que originariamente está al servicio de la voluntad, de esa servidumbre, es decir, de perder totalmente de vista su interés, su querer, sus objetos, y con ello de sustraerse por entero por un tiempo a la propia personalidad, para no ser sino un mero sujeto cognoscente, como un ojo claro del mundo, y esto no por unos momentos, sino tan continuamente y con tanta atención como sea necesario para reproducir lo captado mediante un arte reflexivo, para poder fijar en pensamientos duraderos lo que flotó en un fenómeno «movedizo» (*El mundo…*., vol. I, § 36).

Música. Para Schopenhauer, el arte más perfecto es la música. No es ésta, como otras artes, meramente copia de las ideas, sino copia de la misma voluntad del mundo, de la que las ideas son también objetivaciones, pero no más que objetivaciones. En la música, en cambio, nos habla la misma voluntad del mundo. Es como lo metafísico para todo lo físico. Echando mano de términos escolásticos podría decirse, apunta Schopenhauer, que los conceptos son los *universalia post rem*, la música los *universalia ante rem* y la realidad los *universalia in re* (*El mundo...*, vol. I, § 52).

Richard Wagner se entusiasmó con esta concepción y su música es en realidad una orquestación de la filosofía schopenhaueriana del dolor del

mundo, así como de la liberación mediante una inmersión en la unidad total.

La ética. Pero esta fuga liberadora de la individuación por el arte es aún poco; está limitada a contadas horas. La plena salvación la dará la ética, que en Schopenhauer es una ética de la compasión. Ésta nos preceptúa morir a nosotros mismos en un estado interior nirvánico de extinción de todo deseo y ver en todo hombre a un hermano, abierto el corazón a una simpatía universal (*tat twam asi*: esto eres tú), y aun sobre esto, mirar en todo ser, en general, solamente al «uno todo» y perderse en él al estilo de la mística budista o de la mística cristiana, un poco al modo de Eckhart. A estos maestros de mística remiten indistintamente Hegel y Schopenhauer; sólo que en Schopenhauer no queda duda de que su mística nada tiene que ver con la mística cristiana, ya que él, sin rebozo, se profesa ateo. Lo único que persigue en su misticismo es superar la individuación y alcanzar el estado del nirvana.

Contra la libertad. El fin primario de los *Grundprobleme der Ethik* (Problemas fundamentales de la ética) es demostrar la carencia de libertad de la voluntad humana. Es ése también el tema de los dos escritos éticos premiados en concurso. El «puedo hacer lo que quiero», fórmula que según Schopenhauer sintetiza a los defensores de la libertad, halla en él la siguiente original interpretación: «Puedes lo que quieres, pero en cada momento de tu vida no puedes querer más que una cosa determinada y absolutamente nada más que esa cosa». Lo que quieres está fijado en todo momento por el encadenamiento causal del mundo (determinismo). Ahí se encuentran todas las premisas motivantes de nuestro querer. El que afirma que su conciencia le testifica ese poder siempre lo que quiere, entendiendo por ello que su acto de querer es efectivamente un elegir libre y no un mero ejecutar, ese tal ha de tener en cuenta que nuestra conciencia nada nos dice de la raíz de nuestra motivación. En realidad, la cadena de determinantes de nuestros actos voluntarios está fuera de nosotros. Así Schopenhauer (*Sämtliche Werke*, vol. III, págs. 395s, ed. Grisebach).

Y ¿de dónde le viene a Schopenhauer el conocimiento de estas motivaciones? Simplemente suple los hechos con una teoría. Esta teoría no es otra que la del nexo causal rigurosamente necesario, tal como amaneció con el pensamiento mecanicista científico de la Edad Moderna y como la vació en forma clásica Spinoza. Nunca fue estrictamente demostrada, ni aun siquiera para el puro terreno físico, y hoy más bien la ciencia experimental se inclina a una posición diversa con el concepto de leyes estadísticas. Pero sobre todo nos preguntamos hoy, cuando hemos descubierto de nuevo la variedad de estratos de ser en las cosas, qué es lo que autoriza a Schopenhauer para encajar el obrar humano en un esquema en extremo simplista, que no utiliza otras categorías que las del acontecer mecanicista de la física clásica y mira al hombre exclusivamente como una pieza más de la naturaleza física. ¿Acaso una planta no es más que un paralelogramo de fuerzas y un animal más que una planta y el hombre más que un animal?

Schopenhauer representa aquí el espíritu del siglo XIX, que acostumbra a borrar la distinción entre el hombre y la naturaleza física.

Frente a Kant. En segundo lugar hay en la ética de Schopenhauer una postura acusadamente opuesta a la ética de la razón y de la ley de Kant, en pugna especialmente con el formalismo de éste. Schopenhauer desarrolla en su crítica una serie de observaciones exactas, pero en lo principal desfigura ciertamente el verdadero cuadro de la moral kantiana. Presenta el formalismo en forma tan afilada, que la ética de Kant semeja más exactamente una lógica, y la razón práctica, una razón teorética.

Es verdad que Kant quitó a la ética todo contenido, como él mismo dice, pero con ello creyó asegurado el sentido filosófico que tienen, según él, la realidad moral y sus valores; buscó algo común a todos los valores éticos y lo encontró en la ley de la universalización. Schopenhauer violenta las palabras de Kant hasta querernos poco menos que convencer de que para Kant simplemente no existen valores éticos. La moral de la ley y el deber sería además una moral de esclavos, siendo así que, en la intención de Kant al menos, fue precisamente todo lo contrario. Quedaría el imperativo categórico «como un templo délfico dentro del espíritu humano», desde el que emanarían en tono solemne los oráculos como desde un trípode para

solaz «de todos los filosofastros e ilusos». Asimismo Schopenhauer ignora groseramente el «*factum* de la moralidad», en el que Kant ve algo absolutamente dado, primitivo e irresoluble. Este hecho originario, que hoy designamos, ya como conciencia, ya como *a priori* del valor, y que los antiguos adscribieron a los primeros principios prácticos, a los *iudicia per se nota*, irresolubles en otros, fue caracterizado por Fichte como intuición intelectual. Contra todo ello truena Schopenhauer: «Bellas excusas […]. Con qué floreos encubre esta cabeza de chorlito su desvarío» (adviértase que el estilo de Schopenhauer es en extremo desenfadado y crudo, sobre todo si al que enfila en sus dicterios es al «simiesco y charlatán» Hegel). Registramos igualmente la crasa afirmación de que Kant fue en realidad un eudemonista, puesto que asigna al virtuoso la felicidad, como merecedor del premio. Kant, después de haber proscrito en el umbral toda moral de premios, le habría dado luego entrada por la puerta falsa. Contra Schopenhauer es enteramente claro que Kant no hace de la felicidad un fundamento de la moral. Aquella remuneración es una consecuencia, no un principio ni un móvil.

En el fondo de todo hay que ver en Schopenhauer una orientación latente hacia el empirismo y el psicologismo de Hume. Una prueba de ello es que introduce de nuevo la moral humana de la inclinación y el sentimiento. Tal es su moral de la compasión que exige sentir al unísono con todos los seres.

Moral de la compasión. Hay, según Schopenhauer, tan sólo tres instintos en el obrar humano: el egoísmo, que quiere el propio bienestar y es ilimitado; la malicia, que quiere el mal ajeno y llega hasta la más extrema crueldad, y la compasión, que quiere el bien ajeno y llega hasta la nobleza y la magnanimidad. Sólo este tercer instinto es moral y sólo él constituye el fundamento de la ética. Es un fenómeno primitivo inderivable. Sus manifestaciones son la justicia y el amor a los hombres. El fondo metafísico de esta ética es la unidad cósmica, el desinterés y la negación de la voluntad individual. En ello estriba la regeneración moral del hombre.

MATERIALISMO

REVOLUCIÓN SECULAR

La historia de la filosofía del siglo XIX ha sido escrita regularmente por profesionales de la filosofía. A sus ojos, el materialismo carece de profundidad y de precisión científica. Naturalmente, su interés se ha orientado con preferencia hacia la pura filosofía, en concreto hacia la filosofía que dio el tono al comienzo del siglo, el idealismo alemán, y la que resurgió al finalizar el siglo, el neokantismo. Breves brochazos bastaban para despachar la parte central de la pasada centuria, ocupada por el materialismo, a pesar de que el materialismo es la más extensa corriente del siglo y acaso la más pesada herencia que nos ha dejado el siglo XIX.

Ya el espíritu general del tiempo sugería el materialismo. La técnica y la industria sumergidas en el mundo de la materia; la política internacional, cada vez más dominada por la idea de las grandes potencias; el hambre de dinero corriendo parejas con la civilización progresista; hambre de dinero que se llama capitalismo cuando se tiene dinero, y que se llama socialismo cuando aún no se tiene dinero pero se quiere tener.

El materialismo fue erigido en teoría consciente por parte de los hegelianos jóvenes o de la llamada izquierda hegeliana, así como por ciertos hombres de ciencia.

A. La izquierda hegeliana y el materialismo dialéctico

La filosofía de Hegel tenía, como ya vimos, dos caras. De ella podían sacarse cosas contrarias. El espíritu maduro de Hegel vino a cerrar un periodo, erigiéndose en árbitro de la situación. Todas las partes, todos los aspectos y movimientos, hallaron su lugar propio y su punto de reposo dentro del sistema. Así lo miraban muchos. Otros se resistían a aceptar aquel equilibrio que todo lo enfrenta primero para conciliarlo todo después. Podían fijarse en algunos puntos determinados y aferrarse a aspectos parciales del sistema. Cabía, por ejemplo, hacerse materialista y revolucionario. Por este camino entraron los hegelianos jóvenes. Éstos radicalizaron la obra del maestro y determinaron la auténtica ruptura revolucionaria en el pensamiento del siglo XIX. En ellos tuvo la obra de Hegel un influjo trágico por encima de toda ponderación y previsión en la vida espiritual y política del tiempo.

«Sólo el siglo XX nos ha hecho posible comprender e interpretar la verdadera imagen del siglo XIX, su verdadero desarrollo, según la máxima evangélica "conoceréis el árbol por sus frutos"», ha dicho K. Löwith uno de los mejores conocedores de esta época. El mismo Löwith ha caracterizado a los hegelianos jóvenes como hombres descarriados en su formación y como existencias fracasadas, empujados por las circunstancias sociales a convertir sus conocimientos eruditos en afán periodístico. Su auténtica vocación es la de escritores particulares, en continua dependencia de prestamistas, editores, público y censores. Sus escritos son manifiestos, programas y tesis; nada construido en unidad coherente; sus ensayos científicos no pasaron de propaganda sonora. Su tono es provocador, pero sus escritos son insulsos porque afectan ambiciones desmedidas con pobreza de medios.

El mundo se ha hecho «más ordinario» a partir de 1830, ha dicho K. Löwith, con J. Burckhardt. Medido con las categorías de la historia del espíritu de Hegel, el nuevo espíritu significa una barbarización del pensamiento, en el que el fondo doctrinal se sustituye por hinchazón y

sentimiento. «Sería, con todo, un gran error pensar que se puede dejar atrás el materialismo a caballo de una muerta filosofía del espíritu. El signo de finitud y de materia puesto por Feuerbach a la teología filosófica de Hegel ha venido a ser un punto de vista absoluto del tiempo en que todos, consciente o inconscientemente, nos movemos ahora».

La revolución espiritual de la izquierda hegeliana se desencadenó con la *Leben Jesu* (Vida de Jesús, 1835), de David Friedrich Strauss, en la que se decía adiós a todo lo sobrenatural y se miraba el mundo espacio-temporal, con sus leyes, como el ser y la ley absolutos, y a tenor de ello se interpretaba, es decir, se juzgaba la revelación. Esto rozaba ya el materialismo.

Feuerbach

En *Ludwig Feuerbach* (1804-1872) puede seguirse la trayectoria desde una religión puramente terrena y natural hasta el materialismo. Ya en la carta a Hegel, presentándole su tesis doctoral, se declara pronto a destronar la personalidad y «mismidad» (*Selbst*) del Dios cristiano y a derrocar el dualismo de religión sobrenatural y mundo sensible, Iglesia y Estado. En un trabajo crítico sobre la filosofía de Hegel, de 1839, Feuerbach habla del «absurdo del absoluto». El absoluto de Hegel, viene a decir allí, no es otra cosa que el difunto espíritu de la teología, que ronda como un espectro la filosofía de aquél.

Sensismo. En las *Thesen zur Reform der Philosophie* (Tesis para la reforma de la filosofía) y en los *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (Bases de una filosofía del porvenir), pero sobre todo en su *Wesen des Christentums* (Esencia del cristianismo, 1841), avanza consecuentemente por sus pasos hasta el sensismo y el materialismo. Define a Hegel como idealista extremo; a pesar de la superación de los contrarios, uno se queda en Hegel en la absoluta unilateralidad del idealismo y el espiritualismo. A la filosofía de Hegel alcanza la misma objeción lanzada a toda la filosofía moderna desde Descartes, a saber, la de una ruptura nunca soldada con la intuición sensible. Hegel habla siempre de lo inmediato; pero sin derecho, pues lo inmediato no se da en él, ya que ve sólo a través del concepto todo lo sensible y material. Por ello, Feuerbach propugna el restablecimiento de los sentidos en su derecho. El sentido fue para Hegel lo que había sido hasta entonces el menospreciado tercer estado. En realidad, toda la existencia hay que entenderla, no conceptualmente, sino sensiblemente. Por ello Feuerbach censura particularmente la psicología de Hegel, que sólo de nombre admite una identidad de cuerpo y alma, cuando en realidad, a impulsos de su espiritualismo unilateral, lo pone todo en el hombre a la cuenta del espíritu y del alma. Feuerbach razona así. Es cierto que el espíritu informa y determina al cuerpo, tanto que la vocación espiritual de un hombre puede

influir en toda su forma de vida, «pero no hay que olvidar un aspecto por atender a otro; no olvidemos que a lo que el espíritu determina con conciencia al cuerpo, a ello había sido ya antes determinado inconscientemente el mismo espíritu por el cuerpo». «El hombre es lo que come». No podía expresarse de manera más cruda y rotunda el materialismo.

Es curioso notar cómo recurre continuamente en Feuerbach, como también en Nietzsche, la idea de que el idealismo de Hegel es una teología solapada: «Quien no renuncia a la filosofía hegeliana no se despega de la teología. La teoría de Hegel de que […] la realidad es puesta por la idea, no es más que una expresión racional de la doctrina teológica que dice que la naturaleza ha sido […] hecha por Dios». Para Feuerbach, el infinito de la religión y de la filosofía no es en realidad más que algo finito, sensible y concreto, pero mistificado. El comienzo de la filosofía no debería, por tanto, ser Dios o el «ser», sin entidad, sino invariablemente y siempre lo finito, lo determinado, lo real. En el fondo de esta repulsa de toda religión sobrenatural se esconde un franco sensismo y un materialismo. Lo auténtico real no es ni Dios, ni el ser, ni el concepto, sino lo sensiblemente dado. De manera singularmente expresiva tenemos esto en el hombre.

Humanismo ateo. Con ello va enlazado un cambio fundamental de la actitud de la filosofía ante la política y la religión. «Lo humano es lo divino». La nueva religión será naturalmente la política. «Hemos de ser religiosos —la política será nuestra religión—, pero ello será sólo a condición de tener en nuestra intuición alguna realidad suprema que nos convierta la política en religión». Este ser sumo es el hombre: *homo homini deus*. Y como el hombre permanece siempre en su situación de hombre terreno y necesitado, la comunidad del trabajo deberá sustituir a la oración. El fundamento del Estado no es ni Dios ni la religión, sino el hombre con su necesidad. «No es la fe en Dios la que ha fundado los atados, sino la desesperanza de Dios». Lo que lleva a los hombres a reunirse es la fe en sí mismos. Si Dios fuera el Señor, el hombre se abandonaría en Él en vez de echarse en manos del hombre. Pero no nos queda más que el hombre. Por ello el Estado es el «compendio de todas las realidades», el nuevo *ens*

realissimum; es el «ser universal» y la «providencia del hombre». Así el Estado queda constituido prácticamente en enemigo de la religión. «El ateísmo práctico es, pues, el lazo que une los Estados»; «los hombres se lanzan ahora a la política, porque ven en el cristianismo una religión que despoja al hombre de su vigor político».

Podría apellidarse humanismo ateo esta concepción que pone al hombre en lugar de Dios, y sobre tal base quiere levantar Estados y hacer historia; aunque esto es hacer injuria a aquella hermosa denominación de tan glorioso pasado, ya que humanismo significó siempre una perspectiva humana superior a la materia y al sentido.

Obras y bibliografía

Ediciones: *Sämtliche Werke*, 10 vols., ed. por W. Bolin y F. Jodl, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1903-1911, [2]1959-1964; *Gesammelte Werke*, 12 vols., ed. por W. Schuffenhauer, Berlín, Akademie-Verl., 1967-1982; *Werke*, 6 vols., ed. por E. Thies, Frankfurt, Suhrkamp, 1975. Obras en cast.: *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, trad. y estudio preliminar de J. L. García, Madrid, Alianza, 1993; *Tesis provisionales para la reforma de la filosfía. Principios de la filosofía del futuro*, trad. de E. Subirats Rueggeberg, Barcelona, Orbis, 1985 (Barcelona, Folio, 2002); *Principios de la filosofía del futuro y otros escritos*, introd., trad. y notas de J. M. Quintana Cabañas, Barcelona, PPU, 1989 (contiene: Para un juicio del libro «La esencia del cristianismo»; Tesis provisionales para una reforma de la filosofía; Principios de la filosofía del futuro; La relación existente entre «La esencia del cristianismo» y «El único y su patrimonio»); *La esencia del cristianismo*, trad. de J. L. Iglesias, Salamanca, Síguema, 1975, Barcelona-Madrid, Círculo de Lectores-Trotta, [2]1998.

G. AMENGUAL COLL, *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach: la reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo*, Barcelona, Laia, 1980; H. ARVON, *Feuerbach: sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, París, PUF, 1964; H.-J. BRAUN, *Ludwig Feuerbachs Lehre vom Menschen*, Stuttgart, Frommann, 1971; B. CASTILLA Y CORTÁZAR, *La antropología de Feuerbach y sus claves como paso del idealismo al materialismo*, Madrid, EUNSA, 1999; A. GINZO FERNÁNDEZ, *Ludwig Feuerbach: 1804-1872*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995; VAN A. HARVEY, *Feuerbach and the interpretation of religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; H. J. C. JANOWSKI, *Der Mensch als Mass: Untersuchungen zum Grundgedanken und zur Struktur von Ludwig Feuerbachs Werk*, Colonia, Benziger, 1980; E. RAMBALDI, *Le origini dell sinistra hegeliana: H. Heine, D. F. Strauss, L. Feuerbach, B. Bauer*, Florencia, La Nuova Italia, 1966; H. M. SASS, *Ludwig Feuerbach*,

Hamburgo, Rowohlt, [4]1994; A. SCHMIDT, *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, Madrid, Taurus, 1975.

Marx

Feuerbach es el precursor de *Karl Marx* (1818-1883), verdadero fundador, junto con Friedrich Engels, del materialismo histórico y dialéctico. Sus seguidores gustan señaladamente de llamarle padre del socialismo científico.

Marx nació en Tréveris, junto al Mosela, hijo de un abogado judío. En la universidad estuvo al principio bajo la influencia de la filosofía de Hegel. A instancias de Feuerbach entró en la estela de la izquierda hegeliana. Fue redactor del *Rheinische Zeitung*; prohibido éste, marchó a Francia con intento de estudiar allí el socialismo. En Francia se encontró con Engels, que le movió a ir a Inglaterra; allí se ocupó de nuevo de temas económicos y se sintió fuertemente impresionado por las condiciones miserables de la clase trabajadora. En 1848 redactó en Bruselas, en colaboración con Engels, el *Manifiesto comunista*.

Obras y bibliografía

Ediciones: *Historisch-kritische Gesamtausgabe: Werke, Schriften, Briefe* (MEGA), Frankfurt, luego Berlín, último vol. Moscú, 1927-1935; K. MARX y F. ENGELS, *Werke* (MEW), ed. por el Institut für Marxismus-Leninismus del Comité Central del SED (Sozialistische Einheitspartei Deutschlands), 43 vols., Berlín, Dietz, 1956-1968; K. MARX y F. ENGELS, *Gesamtausgabe* (MEGA), ed. por el Institut für Marxismus-Leninismus, del Comité Central del Partido Comunista de la URSS y del Partido Socialista Unificado de la RDA, Berlín, Dietz, 1975-1989 (más de 100 vols.; ed. no finalizada al término de la desaparición de la URSS y de la RDA), desde 1990 a cargo de la Internationale Marx-Engels-Stiftung (IMES), Amsterdam; K. MARX y F. ENGELS, *Obras* (OME), ed. por M. Sacristán, Barcelona, Crítica, 1978s (68 vols. previstos; ed. parcial abandonada en la década de los años ochenta; n.º 40 y 41 editados por Grijalbo). Los principales escritos de Marx son: *Die heilige Familie* (1845), *Die deutsche Ideologie* (1846), *Das Elend der Philosophie, eine Antwort auf Proudhons Philosophie des Elends* (1847). Obras en cast.: *La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Barcelona-Montevideo, Grijalbo-Pueblos Unidos, ^{5}1974; *El capital*, 3 vols., trad. de W. Roces, México, FCE, 1966, ^{2}1987; *El capital: crítica de la economía política*, 8 vols., ed. por P. Scaron, Madrid, Siglo XXI, ^{15}1984 (México, FCE, reimpr. 1973); *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, trad. de A. Encinares, pról. de A. Sánchez Vázquez, México, Grijalbo, 1968; *Miseria de la filosofía: respuesta a la filosofía de la miseria de Proudhon*, ed. por M. Soler, México, Siglo XXI, ^{10}1987; *Manuscritos de París. Escritos de los «Anuarios francoalemanes»* (1844), Barcelona, Crítica, 1978 (OME, vol. 5); *Manuscritos: economía y filosofía*, ed. por F. Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 1984; *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, Barcelona, Grijalbo, 1974; «Introducción» a G. W. F. HEGEL, *Filosofía del*

derecho, trad. de A. Mendoza de Montero, México, Juan Pablos, [3]1986, 2004; *El manifiesto comunista*, introd. de E. Hobsbawm, trad. de E. Grau Biosca y L. Mames, Barcelona, Crítica, 1998; *Miseria de la filosofía*, trad. de J. Mesa, Barcelona, Folio, 2002.

L. ALTHUSSER, *La revolución teórica de Marx*, trad. e introd. de M. Harnecker México, Siglo XXI, 1967; I. BERLIN, *Karl Marx: su vida y su entorno*, trad. de R. Boxio, Madrid, Alianza, 2000; J. M. BERMUDO ÁVILA, El *concepto de praxis en el joven Marx*, Barcelona, Península, 1975; W. BLUMENBERG, *Marx en documentos propios y testimonios gráficos*, trad. de H. Pawlowski, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1970; M. DAL PRA, *La dialéctica en Marx: de los escritos de juventud a la «Introducción a la crítica de la economía política»*, Barcelona, Martínez Roca, 1971; A. J. ELSTER, *Una introducción a Karl Marx*, México, Siglo XXI, 1991; F. FERNÁNDEZ BUEY, *Marx (sin ismos)*, Barcelona, El Viejo Topo, 2004; I. FETSCHER, *Carlos Marx y el marxismo*, trad. de M. Mascialino, Caracas, Monte Ávila, 1985; E. FROMM, *Marx y su concepto del hombre*, trad. de J. Campos, México, FCE, [10]1984; K. KORSCH, *Karl Marx*, trad. de M. Sacristán, Barcelona, Ariel, 1981; D. MCLELLAN, *Karl Marx: su vida y sus ideas*, trad. de J. L. García Molina, Barcelona, Crítica, 1977; E. MANDEL, *La formación del pensamiento económico de Marx: de 1843 a la redacción de El Capital. Estudio genético*, Madrid, Siglo XXI, [4]1974; F. MEHRING, *Carlos Marx: historia de su vida*, trad. de W. Roces, Barcelona, Grijalbo, [2]1975; W. POST, *La crítica de la religión en Karl Marx*, trad. de R. Jimeno, Barcelona, Herder, 1972; E. REISS, *Una guía para entender a Marx*, Madrid, Siglo XXI, 2000; M. SACRISTÁN, *Sobre Marx y marxismo*, Barcelona, Icaria, 1983; *id.*, *Escritos sobre El Capital y textos afines*, introd., selec. y notas de S. López Arnal, Barcelona, El Viejo Topo, 2004; A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Filosofía y economía en el joven Marx: los manuscritos de 1844*, México, Grijalbo, 1982; M. SERRA Y MORET, *Introducción al «Manifiesto del partido comunista» y otros escritos*, trad. de los textos originales en cat., J. Doménech, Barcelona, Anthropos, 1984;

W. THEIMER, *Der Marxismus. Lehre, Wirkung, Kritik*, Berna, Francke, 1950, ^{3}1960. *Cf*. también, *supra*, pág. 339, «Bibliografía» del neohegelianismo.

El hegeliano al revés. Marx se denomina a sí mismo un hegeliano al revés. Efectivamente, Hegel miró el mundo desde arriba. La idea fue para él lo primero y fundamental; todo lo demás solo un fenómeno derivado de la idea, del concepto o del espíritu del mundo. La misma naturaleza material es para Hegel una exteriorización de la idea. Para Marx, lo primero y lo fundamental es la realidad material. Además, es ella la única auténtica y decisiva realidad. En cambio, todo lo ideal: costumbres, moralidad, derecho, religión, cultura, no son sino fenómenos derivados de la materia, meros epifenómenos. Hegel, a juicio de Marx, invirtió el orden de las cosas. Hay que volverlas a su debido orden.

Nuevo materialismo. Esto explica que Marx se llame a sí mismo materialista, aun sin dejar de profesarse discípulo de Hegel. Vimos ya cómo sobre el terreno del idealismo hegeliano se puede llegar al materialismo, y desde su teísmo, desembocar en el ateísmo. Feuerbach fue en esto un precursor. Pero a Marx no le satisface del todo la posición de Feuerbach ni la de los otros jóvenes hegelianos. El materialismo de Marx es algo distinto. Es un materialismo práctico, histórico y ateo. Este carácter práctico del materialismo es el tema central de una aguda polémica entre Marx y Feuerbach.

Materialismo práctico. En las once tesis contra Feuerbach (1845) Marx señala como el más grave fallo del materialismo anterior el haber considerado el mundo, al modo del viejo sensismo, como algo acabado y el haber adoptado ante él un comportamiento meramente pasivo. Es un mérito de Feuerbach, piensa Marx, haber diluido la representación religiosa del mundo en sus elementos terreno-sensibles, pero tanto Feuerbach como los otros jóvenes hegelianos se quedaron en el mundo dado, contentándose sólo con interpretarlo de una u otra manera, a saber, Feuerbach en la dirección de lo humano, Bruno Bauer en una dirección crítica, Stirner en la dirección de la conciencia egoística. Su error estuvo en no ver lo sensible como un producto de la actividad o *praxis* humano-sensible. Continuaban estos

autores, a juicio de Marx, perteneciendo a una sociedad demasiado burguesa, que en su condición de sociedad integrada por individuos consumidores, no productores, ignora que lo que consume es siempre el producto histórico de una actividad humana común, aunque se trate de una simple manzana. De ahí aquella actitud pasivo-receptiva frente al mundo interpretado de modo materialista, no como tarea de una transformación activa práctica. La transformación que idea Marx es en verdad radical.

Para fundamentar su actitud toma de la filosofía de Hegel el motivo doctrinal del eterno devenir, de la superación de los contrarios, del avance incesante hacia lo nuevo. De la multitud de tríadas que desarrolla Hegel, sólo una interesa a Marx: el orden capitalista de la sociedad, cuya antítesis es el proletariado; la síntesis por conquistar sería la sociedad comunista sin clases sociales. Esto es lo único que queda del proceso cósmico hegeliano. Conseguido el fin político, cesa también el proceso filosófico. Ya en esto se patentiza que Marx es, ante todo, un revolucionario; después, y por ello, un filósofo. La filosofía es en realidad para él tan sólo un instrumento bien utilizado para sus fines políticos. Pero aun siendo todo tan inauténtico, Marx ha expresado unas cuantas ideas filosóficas que han hecho historia.

Materialismo histórico. Nos referimos a la doctrina de Marx de que toda nuestra concepción del mundo circundante descansa sobre ciertos prejuicios fundamentales de carácter material. «El modo que tenemos de mirar las cosas no está desprovisto de prejuicios. Partimos de ciertos presupuestos reales, que no abandonamos en ningún momento. […] Esos presupuestos son los hombres, no tomados en una fantástica abstracción e inmovilidad, sino en su real […] proceso evolutivo bajo ciertas condiciones. En el momento que se tiene delante este proceso de vida activo, la historia cesa de ser un agregado de hechos muertos, como sucede en los mismos empiristas abstractos, o una quimérica actividad de sujetos quiméricos, como en los idealistas». Así, Marx se constituye en padre del materialismo histórico.

Las condiciones que determinan el modo de ver las cosas, de pensar, de obrar y, con ello, todo el proceso de la historia humana, son efectivamente, según Marx, de orden material. Particularizando más, la totalidad de las

condiciones de la producción es lo que constituye la base real del devenir histórico, y ante todo, naturalmente, de una forma determinada de la sociedad con su superestructura jurídica y política. A la era del molino movido a mano corresponde la sociedad de los señores feudales; a la del molino movido a vapor, la sociedad de los señores de la industria y los capitalistas. Cada una de las sociedades tiene su correspondiente superestructura espiritual, de modo que la ciencia histórica, la filosofía, la religión, el arte, la política y, en general, la cultura, quedan despojadas de su sustancia y peculiaridad para convertirse en meros epifenómenos. Por esta vía la metafísica del espíritu de Hegel desciende realmente a un grado extremo de finitud y temporalidad.

Con todo, no olvidemos que la visión materialista de Marx no está contraída exclusiva e inmediatamente a la materia muerta. Su presupuesto es el hombre, ya lo oímos; más en concreto, el hombre en sus condiciones de producción. La materia que el materialismo histórico tiene a la vista no es una materia enteramente deshumanizada. Lo que determina la visión marxista del mundo y de la historia y, en general, de todo el pensamiento y el obrar del hombre, es la materia en su relación con el hombre o el hombre en su relación con la materia. Lo que Marx entiende, por tanto, con su materialismo histórico, y ello a diferencia de los otros jóvenes hegelianos y del sensismo de los empiristas, es un proceso en cuyo decurso el hombre y la materia se condicionan y ajustan armónicamente. De ahí la necesidad imperiosa, constantemente proclamada por Marx, de un materialismo práctico.

Esto también podría denominarse un pragmatismo o instrumentalismo, o también, en el lenguaje de Feuerbach, naturalismo. Claro que no hay que entender ahora por «naturaleza» el mundo de los cuerpos, la *rerum natura* de los antiguos, o el mundo de la caza o de la selva virgen, sino, como señala Marx en sus tesis contra Feuerbach, «el conjunto de las condiciones sociales», «el Estado y la sociedad», en una palabra, la sociedad industrial. De ahí los conatos de los sociólogos por explicar «socialmente» los hechos de la vida espiritual. Se ha creído también poder y deber denominar adecuadamente el materialismo histórico como economismo histórico, pues, en el fondo, no es cuestión de un materialismo ontológico, sino de un

empirismo aplicado a las situaciones económicas y a sus repercusiones en la vida del espíritu, para lo que no faltarán antecedentes ya en Hegel. Un interés genuinamente filosófico llevaría a preguntarse por la naturaleza y las peculiaridades de los diversos factores que intervienen en ese juego combinado de materia y hombre. No sería meramente preguntarse por la historicidad de los fenómenos culturales, lo que sería abrir las puertas a una pura descripción externa, simple y trivial. Sería ir a los principios del ser y acontecer espiritual. ¿Pueden explicarse «económicamente» las leyes de la lógica o las categorías del espíritu o el juicio ético de valor? ¿No está todo esto sobrentendido en algún uso de los modelos mentales de orden técnico, biológico y sociológico? Habría que descender al detalle en los análisis. Pero nada de ello encontraremos en Marx. No es un Kant ni un Locke.

No le preocupa para nada la fisiología del entendimiento ni la teoría de las categorías. Va derecho al hombre, se interesa simplemente por el hombre cuya vida mísera había tenido ocasión de conocer en las grandes ciudades industriales de Francia e Inglaterra. Por ello nos resultan tan simplistas sus afirmaciones, como las afirmaciones de la sociología inspiradas en su escuela, sobre la sociedad primitiva, la sociedad feudal, burguesa, etcétera, donde bien claro es que se despachan mil años como un día.

Materialismo ateo. La problemática materialista se nos manifiesta igualmente en la postura de Marx frente a la religión, en su ateísmo, en el que se acusa por lo demás su dependencia de Feuerbach. Ya en su tesis doctoral Marx se ocupa de dos ateos, Demócrito y Epicuro. Esto tiene un profundo sentido. Sólo un ateísmo que sustituye la fe en Dios por la fe en sí mismo empujará al hombre a mirar por sí sin trabas ni escrúpulos de ningún género. La destrucción de la religión cristiana es un presupuesto para la creación de un mundo en el que el hombre sea dueño de sí. Pero no sólo la religión cristiana; toda clase de religión es igualmente proscrita; porque la religión es quizá lo que más quita al hombre la conciencia de su miseria al consolarle con la esperanza de otro mundo mejor. «Es el opio del pueblo». Por ello hay que llevar al pueblo constantemente la idea de que la religión es una mera creación del hombre: «La religión es, en efecto —nos dice

Marx—, la autoconsciencia, el autosentimiento del hombre que no se ha conquistado aún a sí mismo, o que ha vuelto a perderse».

Con todo, no habrá que considerar al ateísmo marxista como un mero precipitado político. Aun cuando mucho de su palabrería materialista sea pseudo-ciencia, cierto es que en lo que se afirma está realmente implicado el materialismo, incluso el ontológico. Éste existe allí, no sólo cuando, con Demócrito, o en los hombres de la Ilustración francesa, se reduce todo a piezas de realidad material, sino también cuando el economismo histórico se empeña en ver «ante todo» y más propiamente la realidad en la sola realidad material. Sólo habrá, después de todo, una realidad, la externa. Pero la «materia» de Marx no sólo comprende también el espíritu, como algo propio y originario que se desprendió luego de ella, sino que, para Marx el «espíritu» es materia; sólo que tiene otra cara, es un «epifenómeno» de la materia. Si Marx hubiera concebido al espíritu como algo «nuevo» contenido en la materia, con el problema abierto de su «educción», hubiera sido un escolástico. Si hubiera sido, el espíritu, «superado» y eliminado en la materia (aunque la expresión es poco clara), se hubiera podido entender a Marx en sentido hegeliano. Aunque, en este caso, no tenía por qué poner patas arriba a Hegel, como tiene él conciencia de hacer. Lo que prueba que obra a capricho. Por ello hay en el marxismo una lucha masiva contra toda metafísica. La reviviscencia del materialismo en la Ilustración francesa fue, para Marx, «no sólo una lucha contra las instituciones políticas existentes, contra la religión y contra la teología, sino igualmente una fuerza declarada contra la metafísica del siglo XVII y, en general, contra toda metafísica».

Recuérdese que por indicación de su padre, Marx se puso en contacto con la obra de Voltaire; aquí también está la base de las afinidades del marxismo soviético con los materialistas franceses. Por ello no podrá considerarse efímero a este ateísmo.

En pro de la lucha de clases. En los últimos pensamientos apuntados vemos una cuarta característica del nuevo materialismo, el concepto de lucha de clases. Para fundamentarla Marx se sirve, entre otros argumentos, de la teoría de la «plusvalía». En sustancia dice que los capitalistas pagan a los

trabajadores un salario tal que sea suficiente para cubrir los gastos y conservación de la mano de obra («valor de cambio»). Pero el «valor de uso» del producto del trabajo, el procurado en el mercado libre, es mayor. Esa diferencia o plusvalía se la embolsa el patrono. Por eso el capitalismo se denomina explotación del trabajador. Lo puede hacer el capitalista porque está en posesión de los medios de producción. Sin trabajar él llega por ese medio, explotando al pueblo trabajador, a acumular riquezas en proporción creciente. Pero justamente esta acumulación lleva a la expropiación de los expropiadores, pues crea el proletariado y con ello una reacción de signo contrario, un cambio de situación con signo opuesto. Marx se propone intensificar y forjar esta situación. «Se trata de no dejar a los alemanes un momento más en su engaño y resignación. A la opresión existente hay que hacerla aún más opresiva, añadiendo la pública». Así surge el proletariado con conciencia de su clase. Pero no es éste el término final. Debe hacerse consciente de sí mismo, como oposición al capitalismo, únicamente a fin de que los dos contrarios contrapuestos entre sí lleguen a una fase de superación de la antítesis, pues «la clase poseedora y la clase proletaria representan una y otra la misma autoalienación humana». Sólo que el capitalismo se siente a gusto en su posición deshumanizada. Se impone por ello la tarea de no permitirle al proletariado vivir en reposo, por medio, v. g., de la religión. Tiene que sentir su miseria para estar presto a eliminar la propia y la ajena autoalienación. Así, la propiedad privada conduce a su autodestrucción al crear el proletariado como proletariado, al crear «la miseria consciente de su miseria espiritual y física y la deshumanización consciente de su deshumanización, y, consiguientemente, en vía ya de liberarse de esa misma deshumanización». De este modo «el proletariado cumple la sentencia que la propiedad privada se ha impuesto a sí misma al crear el proletariado. […] Entonces, tanto el proletariado como lo que fue su condición y su contrario habrán desaparecido».

El hombre nuevo. El hombre nuevo con que sueña Marx es, pues, el hombre auténtico, el hombre liberado de su autoalienación, o el hombre total y perfecto obtenido en la síntesis de sus «abstracciones» parciales o simples versiones mutiladas. Ya no hay medianías ni contrastes, es ya una sociedad

«sin clases». Pero nada se nos dice de lo que nos interesaría más saber, es decir, el sentido y definición de este hombre nuevo. Los grandes revolucionarios quieren siempre cheques en blanco para sus planes. Prometen lo nuevo, lo grande, lo ideal, pero no suelen descender a determinar esa novedad y grandeza ideal. Todo lo que nos dice Marx se reduce a que en el Estado burgués la existencia del individuo cae fuera de la existencia común, mientras que en el comunismo coinciden individuo y comunidad. En la comunidad se hace el hombre, por fin, libre, y sólo en ella se encuentra uno plenamente a sí mismo.

Cómo se realiza esto en la práctica lo sabemos demasiado por experiencia intuitiva y nos causa escalofríos pensar en ese hombre ideal coincidente con el «pueblo» o con la «sociedad sin clases». Algo más que coincidir, Marx debía decir que el individuo queda absorbido y pulverizado por la sociedad. La envoltura teórica de esta concepción es Hegel; el núcleo de ella es algo en lo que Hegel no pensó ni de lejos, pero que podrá deducirse de su sistema, si se pusiera uno a escarbar allí sólo lo que le conviene (*cf. supra*, págs. 335s).

Trasfondos. Por lo demás, contra los empeños poco críticos de deducir el marxismo a partir simplemente de Hegel, hay que recordar que Marx fue llevado a sus ideas socialistas por el saintsimonismo y por su trato y conocimiento de los primitivos socialistas franceses. Al primero le condujo su más tarde suegro, L. von Westfalen; a los segundos su colega de redacción Moses Hess. Las ideas socialistas no las sacó, al pronto, especulativamente, de Hegel, sino que fueron después vestidas con conceptos hegelianos. La alienación del hombre y su superación mediante la eliminación de la división del trabajo será mejor entendida si se tienen en cuenta las teorías de Ch. Fourier sobre el perfeccionamiento de la humanidad y la transformación del trabajo en disfrute (cada hombre trabaja en la especialidad de su gusto). En un conjunto hay más en Marx de Ilustración francesa que de filosofía alemana.

Progreso. De allí viene también la idea de progreso, tan aireada y tan maltratada por el marxismo. Esta idea del progreso es tan excelsa como

difícil. ¿Quién discierne entre auténtico progreso y crédula ilusión? En la filosofía popular ilustrada circuló efectivamente una fe en el progreso precipitada e irreflexiva, que se parecía mucho a un «opio del pueblo». Por el otro extremo, vienen ahora espíritus sutiles a hacer disección de la idea de progreso, con un afán crítico nihilista, y nos quedamos en la nada o en puro cinismo. Aunque a decir verdad, esta misma versión nihilista y crítica del progreso se nutre del optimismo de la Ilustración y de su fe en la razón, pues de esta crítica radicalizada se espera siempre lo mejor para el hombre. Y así se sigue hablando de progreso, sin que se sepa muchas veces en qué consiste.

Engels

Friedrich Engels (1820-1895) es el compañero y colaborador de Marx. Tan íntimamente se compenetraron en su trabajo, aun en sus escritos, que no es fácil muchas veces señalar lo que corresponde a cada uno. El Instituto Marx-Engels ha publicado juntamente sus obras y en Rusia se tiene como un dogma la unidad indisoluble de la doctrina de ambos. Las principales obras de Engels son: *Ludwig Feuerbach und das Ende der klassischen Philosophie* (Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, 1886), *Herrn Eugen Dührings Umwülzung der Wissenschaften* (La revolución de la ciencia de Eugen Dühring, 1877), *Dialektik der Natur* (Dialéctica de la naturaleza, 1873-1883).

Se puede fijar la parte que ha tenido Engels en la obra común, si no siempre en los detalles, sí en las grandes líneas. El mismo Engels dice, en el cap. 4 del *Ludwig Feuerbach*, que corresponden a Marx las ideas directrices en el terreno económico e histórico. Nada dice, lo que es revelador, de la fundamentación filosófica de la teoría. Ésta parece ser más bien su obra. Efectivamente, es él quien aplica el factor dialéctico en toda su amplitud a todos los terrenos particulares de la filosofía, y ello siempre de un modo sistemático, desde el comienzo hasta el fin, y no de un modo esporádico. En Marx no encontramos realmente más que el desarrollo de una tríada dialéctica, según ya vimos. Engels, en cambio, influido todavía más que Marx por el materialismo de las ciencias físicas, abarca de un modo fundamental todas las regiones del ser, considerándolas como complejos materialístico-dialécticos. Es el verdadero fundador del materialismo dialéctico en todos sus aspectos, mientras Marx es más bien el fundador del materialismo histórico, que es sólo un sector del dialéctico. Los escritores bolcheviques, desde Lenin, toman preferentemente sus citas de Engels, más que de Marx, para esclarecer los conceptos del materialismo dialéctico.

El materialismo dialéctico ruso soviético

El materialismo dialéctico tiene su origen en Marx y Engels. Durante el periodo comunista constituyó la filosofía oficial de la URSS y tenía la pretensión de representar el marxismo ortodoxo. Se rechazaba con violencia toda otra interpretación marxista, especialmente el revisionismo (E. Bernstein, K. Kautzky, K. Vorländer). Marx estuvo muy pronto en relación con los revolucionarios rusos. Ya desde 1870 en Rusia sus doctrinas fueron discutidas y enseñadas con suerte varia. Pero lo que Lenin y Stalin hicieron con su doctrina es otro asunto, si bien queda como un tema de interés la posibilidad de evolución desde Marx hacia el leninismo y estalinismo; y no sólo desde Marx, sino desde el mismo Hegel.

Plékhanov. El auténtico fundador del marxismo ruso es G. V. Plékhanov (1856-1918), quien, emigrado de Rusia, fundó en Ginebra, en 1880, el primer grupo marxista ruso, la Liga para la Libertad del Trabajo. Rápidamente surgieron en Rusia grupos similares, que se reunieron bajo el título de Unión para la Lucha por la Emancipación de la Clase Obrera. En 1898 se tuvo en Minsk el primer congreso del partido; el segundo, en Londres y Bruselas, fue celebrado el año 1903. En las discusiones habidas en este congreso sobre el carácter que había de tener el partido en el futuro, Lenin obtuvo la mayoría (= *Bolcheviki*). Los representantes de la minoría (= *Mencheviki*) fueron discriminados como heterodoxos, traidores y aniquiladores del pensamiento del partido. De los representantes del grupo minoritario, unos se mantuvieron fieles al determinismo mecanicista por oposición al dialéctico, otros quisieron continuar dentro de la legalidad y no abdicar de su concepción cristiana. A estos últimos perteneció, entre otros, N. Berdiaev. El mismo Plékhanov se opuso a los bolcheviques.

Lenin (1870-1924) elaboró y dictó, como dogma del partido, el marxismo, que en política se denomina hoy bolchevismo, y como filosofía materialismo dialéctico. Lenin toma el pensamiento de Marx y Engels como

un bloque, se adhiere a él firmemente y se hace heraldo del marxismo ortodoxo. Entre los 30 volúmenes de sus obras se encuentran tan sólo dos escritos filosóficos, *Materialismus und Empiriokritizismus* (Materialismo y empiriocriticismo, 1909) y *Philosophischen Hefte* (Cuadernos filosóficos, 1929, póstumo). Pero en sus artículos políticos hay esparcidos numerosos pensamientos filosóficos.

Materialismo. En su obra sobre el materialismo y el empiriocriticismo, Lenin toma partido contra los representantes rusos de aquel empiriocriticismo que habían enseñado Mach y Avenarius, pues en él veía una suerte de idealismo subjetivista opuesto a su propio materialismo y realismo. Lenin habla como poseído de los principios del materialismo dialéctico y lo propone con aquella férrea consecuencia que en la historia es característica en las grandes naturalezas de los fundadores. El rasgo que los distingue es la prosecución de una idea sencilla y clara con tenacidad, sin titubeo, arrollando cuanto se les pone al paso. En este sentido alienta en ellos una vitalidad que es más potente que la de los demás. Y en ello estriba su fuerza. Pero ciertamente esta prepotencia no es precisamente de orden filosófico. Con todo, en la citada obra principal Lenin pone todo su empeño en demostrar teóricamente el materialismo y el realismo.

Realidad y materialidad son idénticas para Lenin, como muy frecuentemente para la ingenua mentalidad del hombre de la calle. Realistas de otras procedencias saludarán sin dificultad este «realismo». Todo lo real es, pues, de naturaleza material, para ellos. No sólo esto. Todo conocer refleja esta realidad material, como en una copia o fotografía. Esta actitud es consecuente, aunque nada crítica. Pero la concepción dialéctica de que toda la evolución del mundo, en lo grande como en lo pequeño, es una lucha de contrarios, tesis y antítesis, se encuentra en los *Cuadernos filosóficos*. En ellos apunta la idea de que la percepción sensible acaso no sea tan inmediata como la cree la teoría sensista del conocimiento como imagen; o sea, la idea de que la «materia» más que sentida sea pensada. La materia no sería entonces aquel bloque tosco de realidad de las materialistas iletrados, sino algo parecido a la ὕλη de Aristóteles, también citado por Lenin. Acaso la materia no sería sino el producto de una larga mediación

espiritual. Esto equivaldría a disolver el concepto de materia del materialismo dialéctico, por lo que los *Cuadernos filosóficos* no deberán ser utilizados en Rusia sino bajo el control del partido.

Pragmatismo. Junto con esos tres aspectos doctrinales señalados, interpretación materialista de la realidad, concepción realista del conocimiento humano y doctrina de la evolución dialéctica, se encuentra además en Lenin, como en Marx, la típica actitud pragmatista, que quiere poner toda la filosofía al servicio de la *praxis*. Qué entiende Lenin por *praxis*, resulta ahora perfectamente claro. Es la *praxis* del partido: lo que decide en pro o en contra de una idea o doctrina es para Lenin simplemente el grado de utilidad o nocividad para los planes políticos. «Marx y Engels —escribe él— fueron en filosofía, desde el principio hasta el fin, hombres de partido», sin ser rojos (*Materialismus und Empiriokritizismus*, Moscú, 1947, pág. 366). Sin embargo, a la filosofía de los adversarios los marxistas tendrán el descaro de motejarla de «no objetiva».

Enemistad contra la religión. A ello se añade la radical repulsa de toda religión. En el artículo «Socialismo y religión» se dice: «La religión es el opio del pueblo. La religión es una especie de aguardiente espiritual en que los esclavos del capital ahogan su dignidad de hombres y sus derechos a una vida humana medianamente digna. Pero el esclavo que ha llegado a hacerse consciente de su esclavitud y se apresta a la lucha por su liberación ha dejado ya de ser esclavo en una mitad. El trabajador moderno con conciencia de clase, educado a la sombra de la gran industria, despierto por la vida de ciudad, lanza de sí con desprecio los prejuicios religiosos, deja el cielo para los curas y los beatos burgueses, y se aplica a conquistar para sí una vida mejor aquí sobre la tierra» (Lenin, *Marx-Engels Marxismus*, artículos escogidos, Berlín, 1946, pág. 115).

Lenin concede que la religión puede y debe ser asunto privado, cosa que se ha repetido siempre en las esferas marxistas. Pero esto vale sólo para el Estado; el partido como tal es hostil a la religión. El Estado debe ser neutral, es decir, libre de todo lazo de unión con la religión. Al ciudadano

como tal nada le pone o le quita la religión; ni siquiera debe exigirse a nadie una declaración de su filiación religiosa.

Plena separación, pues, entre Iglesia y Estado. Es interesante la fundamentación de esta norma de conducta. Se establece en aras de la libertad del hombre. Lenin quiere «poner punto final al aborrecido pasado, en el que la Iglesia estaba en posición de servidumbre respecto del Estado y el ciudadano ruso estaba en posición de servidumbre respecto de la Iglesia estatal; tiempo en que existían y se aplicaban leyes medievales de inquisición» (*ibid.*). A los sacerdotes les pregunta si están dispuestos a suscribir esta libertad y clama después a sus oídos: «Si no, es que estáis todavía cogidos en las mallas de la vieja Inquisición; estáis aún pegados a los puestos y prebendas del Estado; no creéis en la fuerza espiritual de vuestras armas; seguís dejándoos comprar por los poderes del Estado: pero los trabajadores con conciencia de clase de toda Rusia os declaran una guerra sin cuartel» (*ibid.*).

Stalin. La herencia de Lenin en política, lo mismo que en filosofía, ha encarnado en *Iósif Stalin* (1879-1953). De filosofía no llegó a escribir más que un pequeño resumen de las principales tesis de Marx y Engels, miradas con los ojos de Lenin, texto que no ocupa sino medio capítulo de la *Historia del Partido*, así como el tratado, no mucho más extenso, sobre el marxismo y la ciencia del lenguaje (*Cartas sobre lingüística*), de 1950, que analizan el lenguaje creado por la revolución. No obstante, Stalin, hasta antes del viraje político del partido tras su muerte, pasó en Rusia por un genio filosófico. Millones de ejemplares se han editado de la *Historia del Partido*, donde como hemos dicho, figura este resumen bajo el título *Sobre el materialismo histórico y dialéctico* (abreviado, respectivamente, «Histomat», «Diamat»), exposición clásica y obligada en Rusia, hasta 1956, del materialismo histórico y dialéctico. Comienza el resumen con las palabras definitorias: «El materialismo dialéctico es la concepción del mundo del partido marxista leninista. Esta concepción del mundo se llama materialismo dialéctico porque el modo como aborda los fenómenos naturales es el dialéctico, y porque su interpretación de los mismos fenómenos, su comprensión, su teoría, es materialista». Se señalan a continuación las

relaciones entre el materialismo histórico y el dialéctico: «El materialismo histórico es la aplicación de los principios del materialismo dialéctico a la investigación de la vida social […] a los fenómenos […] y a la historia de la sociedad». Luego se pasa a dar, de un modo claro y lapidario, el sentido de la dialéctica y el sentido del materialismo

1. *Dialéctica*. La naturaleza es un todo coherente. Las cosas particulares están orgánicamente trabadas entre sí y han de ser entendidas a la luz de este conjunto. Todo se encuentra en un incesante movimiento y cambio, y es preciso investigar la evolución que de ese hecho se sigue. La evolución es un proceso en el cual variaciones cuantitativas insignificantes y ocultas conducen a cambios cualitativos de fondo, de tal modo que las nuevas formas no brotan de un modo gradual, sino de repente, en un salto brusco. Este proceso avanza rectilíneo y es una ascensión de lo más simple a lo más complicado, de lo inferior a lo superior. Lo que impulsa esta evolución es el choque de los contrarios, las internas contradicciones de los fenómenos naturales, como, por ejemplo, los lados positivos y negativos de las cosas, lo que fenece y lo que rebrota, el pasado y el futuro. La lucha es, por tanto, la esencia de toda la evolución. Hasta aquí es fiel dialéctica hegeliana; ese ver el ser como un todo orgánico y la evolución como una lucha de contrarios, con el avance dialéctico tricotómico, es en realidad lo que enseñó Hegel. Stalin desciende en seguida a una aplicación a la práctica política. Del devenir general proviene el progreso social; de la lucha general, la lucha de clases; del repentino aparecer de las formas nuevas, el cambio revolucionario de las condiciones existentes; del simplismo hermético de las formas y esencias estáticas, la imperiosidad de una evolución sin escrúpulos hacia nuevas metas. «Nada, pues, de cubrir con emplastos las contradicciones de la situación capitalista, sino todo lo contrario, dejarlas en carne viva y provocar su conflicto; no poner diques a la lucha de clases, sino llevarla hasta el fin. Para no dar pasos en falso en política, fomentar una irreconciliable política proletaria de clases, no una política

reformista de armonía de intereses entre proletariado y burguesía, no una política de pactos que favorezca una evolución pacífica del capitalismo al socialismo».

2. *Materialismo*. Sentido del materialismo: la realidad no es idea o conciencia, ni necesita de ningún espíritu del mundo; es exclusivamente materia, que se mueve según sus propias leyes, las cuales habrá que fijar con arreglo al método dialéctico. El ser es igual a materia; la materia es, por consiguiente, lo primario, la fuente de las sensaciones, de las representaciones, de la conciencia, que son cosas secundarias y derivadas; «el pensamiento es un producto de la materia, que en su evolución alcanza un grado superior de perfección; es concretamente un producto del cerebro», de modo que «no se puede separar el pensamiento de la materia sin caer en un craso error»; este mundo material es cognoscible en su propia realidad y existencia, según enseña el realismo. Cuando Stalin habla del pensamiento como un producto de la materia, nos recuerda a Hobbes, que miró al hombre como un cuerpo que piensa (*cf. supra*, págs. 120s). Ha pasado al «Diamat» a través de los materialistas franceses, no a través de Hegel. A continuación se señala la gran trascendencia de estas doctrinas para la actuación del partido y para la concepción de la sociedad.

   Si la conexión de los fenómenos naturales sigue ciertas leyes, también las siguen los acontecimientos de la vida social. La historia de la sociedad humana no es ya una historia de hechos casuales, sino que presenta una regularidad. Se da, pues, una ciencia del devenir de las condiciones sociales. El socialismo se convierte en una ciencia y deja de ser un sueño. Si la naturaleza, el ser, el mundo material son lo primario, y la conciencia y el pensamiento lo secundario, se sigue de ahí que «la vida material de la sociedad, su ser real, es asimismo lo primario, lo primitivo, y su vida espiritual lo secundario, lo derivado […] un reflejo del ser real». Los utopistas comienzan por un falso fin cuando ponen el Estado y la sociedad en una idea. «La fuerza y potencia vital del marxismo estriba en que apoya su actuación práctica en las necesidades de la evolución de la vida material de la sociedad».

Esto no quiere decir que las ideas no puedan repercutir eficazmente en las condiciones materiales de la vida social; al contrario, las teorías son en extremo eficaces; quiere decir solamente que hay que buscar el origen último de las ideologías en las condiciones de vida materiales. De ahí se sigue lo tercero, el sentido de la historia en este materialismo histórico.

3. *Historia*. La historia no la hacen los reyes, los generales y los tiranos de los estados y pueblos; la historia emana de las condiciones materiales de vida de la sociedad; éstas son, por tanto, las que debe estudiar la ciencia histórica; «no hay, pues, que buscar en las cabezas de los hombres la llave para descubrir las leyes de la historia de la sociedad […] sino en los modos de producción […] en la economía de la sociedad». En los modos de producción hay que distinguir, además, entre fuerzas productivas (instrumentos, hombres, experimentación de la producción) y condiciones sociales de la producción (los grupos en los cuales el hombre produce). Hay, según Stalin, cinco grupos fundamentales en las relaciones de la producción: comunidad primitiva, esclavitud, feudalismo, capitalismo y socialismo. «Éstos son los rasgos fundamentales del materialismo dialéctico e histórico», termina diciendo el resumen de Stalin. Es evidente la dependencia y coincidencia con Marx, Engels y Lenin. Stalin los cita constantemente como un evangelio.

Después de 1958. Después de la desestalinización, la dogmática filosófica tomó también una nueva forma. Hacia fines de 1958 apareció un manual de filosofía marxista (*Osnovy Marksistskoj Filosofii*), compuesto por diversos filósofos, que recoge el «Histomat», el «Diamat» y conceptos propios del llamado socialismo científico, y que se impuso como texto oficial. El resultado no difiere mucho de la filosofía de Stalin. Sólo se producen algunos cambios externos. El materialismo se trata antes que la dialéctica; el «todo coherente» no es ya una «ley» de la dialéctica, sino que se antepone a las «leyes» de ésta. Se añade la ley dialéctica de la «negación de la negación» que había sido silenciada por Stalin. Se concede un amplio

puesto a la moral «natural», basada en la «naturaleza humana». (Un resumen de este manual puede verse en la obra de Bocheński, *Die dogmatischen Grundlagen...*, *cf*. bibliografía).

Bibliografía

F. J. Adelmann, *Philosophical investigations in the USSR,* Chestnut Hill (MA), Boston College, 1975; R. J. Bernstein, *Praxis y acción,* trad. de G. Bello Reguera, Madrid, Alianza, 1979; J. de Bivort de la Saudée, A. Dondeyne y otros, *Dios, el hombre y el cosmos*, Madrid, Guadarrama, 1959; I. M. Bocheński, *Die dogmatischen Grundlagen der sowjetischen Philosophie, Zusammenfassung der «Osnovy Marksistskoj Filosofii» mit Register,* Dordrecht, Reidel, 1959; *id., El materialismo dialéctico*, trad. de R. Drudis Baldrich, Madrid, Rialp, [4]1976; P. Ehlen, *Der Atheismus im dialektischen Materialismus,* Múnich, Pustet, 1961; H. Falk, *Die Weltanschauung des Bolschewismus. Historischer und dialektischer Materialismus gemeinverständlich dargelegt*, Wurzburgo, Echter-Verl., [12]1962; I. Fetscher, *Stalin: Über dialektischen und historischen Materialismus. Vollständiger Text und kritischer Kommentar,* Frankfurt, Diesterweg, 1961; *id., Von Marx zur Sowjetideologie,* Frankfurt, Diesterweg, [17]1972; *id., Karl Marx und der Marxismus*, Múnich-Zúrich Piper, 1985; H. Fleischer, *Wertphilosophie in der Sowjetunion*, Berlín, Osteuropa-Institut, 1969; M. Harnecker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico,* México-Madrid, Siglo XXI, [61]1999; R. Karisch, *Der Christ und der dialektische Materialismus*, 1956, [4]1961; H. Köhler, *Gründe des dialektischen Materialismus im europäischen Denken*, Múnich, Pustet, 1961; L. Kolakowski, *Las principales corrientes del marxismo: su nacimiento, desarrollo y disolución,* 3 vols., trad. de J. Vigil, Madrid, Alianza, [2]1985; V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo,* 2 vols., Barcelona, Planeta-De Agostini, 1986; H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo,* trad. de C. Castro Cubells, Madrid, Encuentro, [2]1990; E. von Magnis, *Normative Voraussetzungen im Denken des jungen Marx (1843-1848),* Friburgo, Alber, 1975; H. Marcuse, *El marxismo soviético. Un análisis crítico,* trad. de J. M. de la Vega, Madrid, Revista de Occidente,

1967; H. OGIERMANN, *Materialistische Dialektik*, Múnich, Pustet, 1958; W. POST-A. SCHMIDT, *El materialismo*, trad. de R. Gabás, Barcelona, Herder, 1976; A. SARLEMIJN, «Die Methode des Sowjetatheismus», en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 25, 1971, págs. 372-401; W. THEIMER, *Der Marxismus. Lehre, Wirkung, Kritik*, Tubinga, Francke, 1985; J. DE VRIES, *La teoría del conocimiento del materialismo dialéctico*, trad. de J. A. Menchaca, Bilbao, El Mensajero, 1960; E. WEINZIERL, «Zur sowjetphilos. Kritik der "idealistischen" Erkenntnistheorie», en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 29, 1975, págs. 270-279; G. A. WETTER, *El materialismo dialéctico: su historia y su sistema en la Unión Soviética*, trad. de E. Terrón, Madrid, Taurus, 1963; G. A. WETTER y W. LEONHARD, *La ideología soviética*, trad. de L. Santiago de Pablo, Barcelona, Herder, 1964, ^{2}1973; B. D. WOLFE, *Tres que hicieron una revolución*, Barcelona, Janés, 1956; O. YAKHOT, *Introduction au matérialisme historique*, Moscú, Éditions du Progrès, 1972.

B. El materialismo científico

El materialismo del ala izquierda hegeliana recibió un considerable refuerzo por el lado del materialismo de las ciencias naturales. En modo alguno es exacto decir que el estudio de estas ciencias lleva al materialismo; tenemos los casos señeros de Newton y M. Planck. Se da, no obstante, bastantes veces el materialismo en ese campo. La explicación está en que algunos de los llamados hombres de ciencia, y con mayor frecuencia la masa del vulgo, entran en el terreno de la experiencia con una actitud antifilosófica, que les lleva a tomar la parte por el todo, el dato sensible, que momentánea y periféricamente la observación les da, por la esencia total y de fondo.

Primera ola. Ya en el siglo XVII existió en Inglaterra un materialismo ocasionado por las ciencias físicas; lo hubo en mayor escala en la Ilustración francesa. En Alemania, Kant y el idealismo alemán no le dejaron levantar cabeza. Pero con el siglo XIX, el siglo de las ciencias, penetra la marea materialista en la misma Alemania, que se vio de golpe convertida al espíritu del tiempo. Hizo su irrupción estrepitosa en la reunión de científicos de Gotinga de 1854, que mostró con sorpresa cómo muchas mentes estaban imbuidas del espíritu del momento. Domina el segundo tercio del siglo XIX (hacia 1840-1870). La fórmula con que se ha resumido este periodo es: alza del mundo material, enriquecimiento exterior y empobrecimiento interior. El materialismo era la filosofía cortada para esta situación.

Representantes de la teoría. Las publicaciones de los científicos materialistas se tomaron como expresión del gran progreso, de la ciencia, y hallaron de parte del público una acogida sensacional: *Karl Vogt*, con sus *Physiologische Briefe* (Cartas fisiológicas, 1845) y su escrito polémico *Köhlerglaube und Wissenschaft* (Fe del carbonero y ciencia, 1854); *Jakob Moleschott*, con su *Kreislauf des Lebens* (Ciclo de la vida, 1852); *Ludwig Büchner* con su *Kraft und Stoff* (Fuerza y materia, 1855); y *Heinrich*

Czolbe, con su *Neuen Darstellungen des Sensualismus* (Nuevas exposiciones del sensualismo, 1855).

La doctrina de todos ellos se resume en que el mundo está en movimiento y devenir, y el ser no es otra cosa que fuerza y materia, como ya dijera Demócrito. Ninguna falta hace el νοῦς de Anaxágoras, ni las ideas y el demiurgo de Platón, ni el *motor immobilis* de Aristóteles, para no decir nada del Dios de los cristianos. ¿Y el alma que vive dentro del hombre? ¿Y el pensamiento? ¿Y la conciencia? Como seca respuesta se nos dice simplemente que todo lo anímico es mera función del cerebro. El pensamiento es para el cerebro como la bilis para el hígado y la orina para los riñones: pura secreción o exudado de la materia.

Hay «algo no bien filtrado» en todo esto, anota no sin humor Hermann Lotze. El error de los materialistas tiene un origen bien sencillo. Acostumbrados a ver en sus exactas observaciones que los fenómenos de la conciencia van siempre vinculados a una materia organizada, concretamente el pensamiento a ciertas alteraciones de la sustancia cerebral, sacaron la errónea conclusión de que el alma y el pensamiento se reducen a una mera función del cerebro. Tal conclusión es un sofisma. Pues el hecho de que un proceso espiritual tenga su sede o apoyo en un proceso fisiológico no autoriza a identificarlos, sino sólo a señalar la concomitancia de los dos procesos, cuyas características irreductibles están al alcance de un recto análisis. Así lo entendió la filosofía tradicional que vio siempre en la sensación un presupuesto, condición o peldaño para la facultad superior cognoscitiva del hombre. Igualmente Leibniz, en su polémica con Hobbes (*cf. supra*, págs. 104, 119), al que opuso el paralelo de la respiración y la vida del hombre; sin aire el hombre no vive y, sin embargo, el aire no es la vida del hombre.

El crítico. La crítica contundente del materialismo salió de la pluma de *F. A. Lange* en su obra clásica *Geschichte des Materialismus* (Historia del materialismo, 1866). Con su examen objetivo y desapasionado hizo más daño al materialismo que todos los golpes de los escritos puramente polémicos. La idea capital de Lange es que el materialismo tiene derecho a afirmarse como un método de investigación en las ciencias naturales. Esta

experiencia científica debe conducirse como si de hecho no se dieran más que realidades materiales; no afirmaron lo contrario Leibniz y el mismo Kant. Pero, en cambio, hay que rechazar el materialismo como metafísico y como concepción filosófica del mundo. Sus afirmaciones rebasan aquí los límites de la experiencia, son primitivas y faltas de crítica. Debe contentarse, en su terreno experimental, con registrar y sistematizar fenómenos sin pronunciarse para nada sobre la cosa en sí, según había ya pensado y aconsejado Kant. Cuando, por ejemplo, se aplica a la psicología el método experimental de las ciencias naturales, cosa que propugna Lange, no está con ello decidido que lo psicológico, así descubierto, sea todo lo anímico, pues puede muy bien ser que algo esté en conexión regular con lo anímico y que, sin embargo, no sea más que un fenómeno concomitante, en ningún modo su verdadera esencia y fundamento.

Sobre la crítica de Lange al materialismo ético, *cf. infra*. pág. 438.

Segunda ola. La segunda ola de materialismo comienza en las postrimerías del siglo XIX, y lleva por nombre monismo. Está vinculada a las figuras de *Ernst Haeckel* (1834-1919) y *Wilhelm Ostwald* (1853-1932). En 1906 se fundó la Liga monista. Se vuelve a hablar del «uno», del «todo». Este «uno-todo», al que se quiere reducir toda la variedad del ser, es en Haeckel la «sustancia», en Ostwald, la «energía». De este modo quedan ahora repartidas la «fuerza» y la «materia» de Büchner. El mayor influjo lo ejerció Haeckel con su libro *Welträtsel* (Enigmas del universo, 1899), difundido en cientos de miles de ejemplares y traducido a más de veinte lenguas, comparable en popularidad con *Fuerza y materia* de Büchner, que le precedió, y con el *Zaratustra* de Nietzsche, que le siguió. Haeckel fue un renombrado zoólogo; como filósofo, no fue igual su fama; fue más bien adversa.

Darwin

Para comprender el monismo de Haeckel es menester decir antes algo de lo más sustancial de *Charles Darwin* (1809-1882). Este autor había publicado ya en 1858 su obra *On the origin of species by means of natural selection* (trad. cast.: *El origen de las especies por la selección natural*, 1.ª trad. cast., Madrid-París, Perojo, 1877), traducida al alemán al año siguiente. Fue decisiva para la segunda ola de materialismo en Alemania, especialmente para el influjo de Haeckel. Este escrito vino a conmover la hasta entonces pretendida fijeza de los tipos biológicos (pluralismo polifilético), en gracia de un desarrollo ininterrumpido de todas las especies a partir de una única célula primitiva (evolución monofilética), introduciendo con esto un nuevo concepto en biología, que desempeñará ahora un papel dominante: el concepto de evolución.

En esta evolución Darwin incluye al hombre en su segunda gran obra *The descent of man and selection in relation to sex*, 1871 (La descendencia del hombre y la selección en relación con el sexo *El origen del hombre*, 1.ª trad. cast., Barcelona, Imprempta de la Renaixença, 1876). Con ello el hombre perdía su privilegiada situación en el reino de los vivientes, aparecía ya no como creado inmediatamente por Dios, sino como un producto de la descendencia general biológica, y se convertía así en una especie animal más. Al modo como Copérnico quitó a la Tierra su carácter de centralidad del universo para convertirla en un astro más, el hombre se ve ahora privado por Darwin de su posición de privilegio y metido en la serie de los animales.

Es preciso distinguir en el darwinismo dos cuestiones: el hecho de la evolución en el reino de la vida, hecho probado por él con un abundante material biológico, y la hipótesis explicativa de esta evolución, nunca probada y siempre atacada como insuficiente, a saber, el carácter mecánico de esta evolución. Porque Darwin no se representa esta evolución al modo, v. g., de Hegel, en el sentido de una morfología idealística, que se reduce a situar en el tiempo la aparición y realización de las especies, dejando intacto

el tipo de esencia como algo intemporal, sino que la subordina a dos factores que actúan de un modo mecánico, a saber: la selección en la lucha por la vida (*struggle of life*), en la que se sostienen y propagan los más fuertes y mejor dotados, y la selección sexual, que a su vez favorece a los más fuertes. De esa forma la superioridad de los mejor dotados se va haciendo gradualmente tan señalada que puede hablarse de una nueva especie superior.

Ya antes de Darwin, *J. B. Lamarck* († 1829) trató de explicar la evolución como una adaptación. El viviente se transforma, según él, correspondientemente a las variaciones del medio circundante, y llega a desarrollar nuevas propiedades que transmite luego en herencia. La suma de ellas daría finalmente grandes diferenciaciones que corresponderían a nuestras distinciones de especies. No quedan explicados, ni en Darwin ni en Lamarck, los organismos primitivos iniciadores de la serie, que se supone son muchos y distintos. Su origen lo explicó Darwin recurriendo a la intervención de una fuerza creadora.

Haeckel

Haeckel es más radical que Darwin. La evolución mecánica abarca en él desde el átomo hasta el hombre. Todas las formas de la vida, según él, brotan espontáneamente (*generatio spontanea* o *aequivoca*), desde los protozoos, pasando por las sucesivas diferenciaciones, hasta la más alta de los mamíferos, la del hombre. Sus inmediatos antecesores son los primates. «El hombre viene del mono» es el tópico de la hora. Ya antes de *La descendencia del hombre*, de Darwin, Haeckel había desarrollado la teoría de la descendencia de esta manera radical en sus escritos: *Generelle Morphologie der Organismen* (Morfología general de los organismos, 1866) y *Natürliche Schöpfungsgeschichte* (Historia natural de la creación, 1868).

Con ello quedaron comprendidos, dentro del monismo mecanicista, el hombre y el animal, el mundo orgánico y el inorgánico. El monismo no se detiene ante el binomio cuerpo-espíritu. «Nos reafirmamos en el monismo puro y unívoco de Spinoza; la materia, como sustancia infinitamente extensa, y el espíritu (o la energía), como sustancia sintiente y pensante, son los dos atributos o propiedades fundamentales del ser divino omnicomprensivo, de la sustancia universal». Así nos habla Haeckel en el primer capítulo de los *Enigmas del universo*. Al equiparar espíritu a sensación y energía, muestra bien claro que, para él, espíritu y materia no son cosas esencialmente distintas. Este materialismo igualmente allana la dualidad de mundo y Dios. «El monismo no conoce en el universo más que una única sustancia, que es al mismo tiempo Dios y naturaleza. Cuerpo y espíritu, o materia y energía, están indisolublemente unidos en ella. El Dios extramundano o personal del dualismo lleva necesariamente al teísmo; por el contrario, el dios intramundano del monismo lleva al panteísmo» (*ibid.*). Haeckel creía no poder representarse al Dios del teísmo sino en la forma de un «vertebrado gaseiforme». Haeckel llevó a cabo una violenta campaña contra la religiosidad de la Iglesia, siempre so capa de amor a la ciencia, a la evolución y al progreso. Fue un dicho favorito de él que la Iglesia se

oponía a la ciencia y al progreso, lo cual es una de sus muchas afirmaciones gratuitas y simplistas.

Del monismo de Haeckel hoy no queda nada. La teoría de la descendencia del mono dio paso, en el campo de la ciencia, a una tesis más cauta, en el sentido de que ambos, hombre y mono, tenían un antepasado común. Después se limitó la posible descendencia al aspecto meramente somático. El sentido y la manera y grado de tal procedencia es hoy cosa cada vez más controvertida. El origen de las especies sigue siendo un enigma para la ciencia humana. No puede ciertamente admitirse como hecho comprobado por esta ciencia el origen espontáneo y mecánico de la vida a partir de la materia inorgánica, y menos, naturalmente, la identidad radical de cuerpo y espíritu. Puede decirse que el materialismo, al menos como teoría científica, está hoy superado. Pero en su tiempo los escritos de Haeckel extraviaron a miles y miles de espíritus, sobre todo en los círculos marxistas. A su muerte, *Vorwärts* (Adelante), órgano del partido social-demócrata alemán, escribió las siguientes palabras: «Lo que Voltaire fue para los franceses, eso debe ser dicho también en honra de Haeckel. Él es el adalid de la revolución alemana» (8 agosto de 1919). En el marxismo soviético ruso las doctrinas de Haeckel fueron asumidas como ciencia indiscutible.

Bergmann y Dingler. Dos sucesores tardíos tuvo Haeckel en el campo nazi: *E. Bergmann*, con su libro *Die natürliche Geistlehre. System einer deutsch-nordischen Weltsinndeutung* (Teoría naturalista del espíritu. Sistema de una interpretación germano-nórdica del mundo, 1937), y *H. Dingler* con su obra *Von der Tierseele zur Menschenseele. Die Geschichte der geistigen Menschwerdung* (Del alma del animal al alma del hombre. Historia de la transformación espiritual del hombre, ^{2}1942). Uno y otro tocan un punto desatendido por Haeckel, la explicación de la espiritualidad humana como término de la evolución. Pero no pasan, ambos, de dar consideraciones ocasionales, fruto de la situación política de entonces.

KIERKEGAARD

LA REVOLUCIÓN CRISTIANA

Marx representa la revolución socialista frente al mundo tranquilo y burgués, avalado por la filosofía de Hegel; Kierkegaard representa, frente a ese mismo mundo, una revolución de lo cristiano. Es preciso tener en cuenta este paralelo. Ambos pensadores arrancan de Hegel; ambos se sienten insatisfechos con la mediación y reconciliación hegeliana de los contrarios: de lo burgués y lo humano, de lo espiritual y lo material, de lo temporal y lo eterno, de lo cristiano y lo mundano, del Estado y la Iglesia. Ambos quieren calar más hondo y vienen a hacerse fuertes en una posición unilateral. Kierkegaard más aún que Marx. Kierkegaard, en efecto, no quiere ya en absoluto el equilibrio y la síntesis, sino que agudiza intencionadamente el contraste y lo singular, lo único y lo paradójico. Y en ese sentido se mueve Kierkegaard no ya sólo en contra de Hegel, sino también en contra del mismo Marx y de su sociedad sin clases. La significación de Kierkegaard no se ha revelado en toda su luz hasta nuestro siglo actual, precisamente a través de su influjo en la teología dialéctica protestante y en la filosofía de la existencia.

Vida

Søren Kierkegaard nació en 1813 en Copenhague; cursó allí mismo filosofía y teología protestante; asistió también, en Berlín, a los cursos de Schelling en 1841 y desplegó después gran actividad como escritor particular. Se vio envuelto en diferentes controversias, en especial con su Iglesia local, cuya situación interior acabó por distanciarle de ella hasta la total ruptura. Murió a los 42 años de edad, en Copenhague, en 1855.

Obras y bibliografía

De sus numerosos escritos mencionamos aquí (en danés): *Enten-Eller* (O lo uno o lo otro, 1843), *Frygt og Baeven* (Temor y temblor, 1843), *Begrebet Angest* (El concepto de la angustia, 1844), *Philosophiske Smuler* (Migajas filosóficas, 1844-1846), *Sygdommen til Doeden* (La enfermedad mortal, 1849), *Indovelse i Christendom* (El ejercicio del cristiano, 1850).

Ediciones: *Samlede vaerker*, en 14 vols., por A. B. Drachmann y otros, Copenhage, Gyldendalske Boghandels Forlag, 1901-1906, [2]1920-1936, [3] 1962-1964 (20 vols.), trad. al., 12 vols., ed. por Gottsched y Schrempf, 1909s; *Gesammelte Werke*, selec. ordenada y trad. de E. Hirsch (1952s), citamos por esta ed., obra, vol. y pág.; *Søren Kierkegaards skripter*, ed. por N. J. Cappelørn y otros, Copenhague, Gad Publishers, 1997s (55 vols., 28 de texto y 27 de coment.); *Obras y papeles de S. Kierkegaard*, trad. incompleta de D. Gutiérrez Rivero, 11 vols., Madrid, Guadarrama, [2] 1961-1975; *Escritos de Søren Kierkegaard*, ed. por R. Larrañeta, D. González y B. Saez Tajafuerce, Madrid, Trotta, 2000s (publicados hasta el presente: vol. 1: *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*, [2]2006; vol. 2: *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida 1*, 2006; vol. 3: *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida 2*, 2007, y *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, [5]2007; vol. 5: *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, 2010); *El concepto de angustia: una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original*, trad. de J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1930 (introd. de J. L. López Aranguren, Madrid, Espasa-Calpe, 1979; trad. de D. Gutiérrez Rivero, Madrid, Alianza, 2007); *Temor y temblor*, trad. de D. Gutiérrez Rivero, Barcelona, Labor, 1992 (trad., estudio preliminar y notas de V. Simón Marchán, Madrid, Tecnos, [4]2000); *Diario íntimo*, selec. y trad. de M.ª A. Bosco de la versión it. de C. Fabro en 3 vols. de 1948-1951, Barcelona, Planeta, 1993; *La repetición*, trad. de D. Gutiérrez Rivero, Madrid, Guadarrama, 1975; *Etapas en el camino de la*

vida, trad. de J. Castro, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1952; *Sobre el concepto de ironía, en constante referencia a Sócrates*, trad. de D. González, Madrid, Trotta, 2000; *Tratado de la desesperación*, trad. de J. E. Holstein, Barcelona, Edicomunicación, 1995; *El instante*, trad. de A. R. Albertsen, en colab. con M. J. Binetti, Ó. A. Cuervo, H. C. Fecnoglio, A. M. Fioravanti, I. M. Glikmann y P. Nicolás Gorsd, Madrid, Trotta, 2006; *Los lirios del campo y las aves del cielo*, pról. y trad. de D. Gutiérrez Rivero, Madrid, Trotta, 2007; *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*, trad., notas y estudio preliminar de P. Karina Dip, Buenos Aires, Gorlam, 2007; *La enfermedad mortal*, pról. y trad. de Madrid, Trotta, 2008; *Poscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, trad. de la ed. ingl. e introd. de N. Bravo Jordán, México, Universidad Iberoamericana, 2009.

Elencos bibliográficos y terminológicos: *S. Kierkegaard. International Bibliography*, ed. por J. Himmelstrup, Copenhague, Nyt Nordisk forlag-A. Busck, 1962; *Kierkegaard: international bibliography; music works and plays*, ed. por J. Staubrand, Copenhague, Eget Forl., 2009; R. JOLIVET, *Kierkegaard*, Berna, Francke, 1948 (Bibliographische Einfuhrungen in das Studium der Philosophie, 4); F. H. LAPOINTE, *Søren Kierkegaard and his critics: an international bibliography of criticism*, Westport (CI), Greenwood Press, 1980; G. MALANTSCHUK, *Index terminologique: principaux concepts de Kierkegaard*, París, Éditions de l’Orante, 1986.

Sobre Kierkegaard: C. AMORÓS, *Søren Kierkegaard o la subjetividad del caballero: un estudio a la luz de las paradojas del patriarcado*, Barcelona, Anthropos, 1987; C. F. BONIFACI, *Kierkegaard y el amor*, Barcelona, 1963; J. L. CAÑAS FERNÁNDEZ, *Søren Kierkegaard: entre la inmediatez y la relación: los «dos» estadios de la vida*, Madrid, Trotta, 2003; J. A. COLLADO, *Kierkegaard y Unamuno: la existencia religiosa*, Madrid, Gredos, 1962; A. DEMPF, *Kierkegaards Folgen*, Leipzig, J. Hegner, 1935; H. DEUSER, *Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schrifstellers*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985; H. DIEM, *Søren Kierkegaard. Eine Einführung*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964; *Enrahonar* (Revista de Filosofía de la

Universidad Autònoma de Barcelona) 28, 1998, n.º especial dedicado a Kierkegaard; E. GEISMAR, *S. Kierkegaard, Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1929; A. HANNAY y G. D. MARINO (eds.), *The Cambridge companion to Kierkegaard*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 1998; S. HOLM, *Kierkegaards Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1956; H. HÖFFDING, *Sören Kierkegaard*, trad. de F. Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1930; R. JOLIVET, *Introducción a Kierkegaard*, trad. de M. Rovira, Madrid, Gredos, 1950; R. LARRAÑETA, «Recepción y actualidad de Kierkegaard en España», en *Estudios Filosóficos* 105, 1988, págs. 317-346; *id.*, *Sören A. Kierkegaard: 1813-1855*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997; *id.*, *La lupa de Kierkegaard*, Salamanca, San Esteban, 2002; W. LOWRIE, *Das Leben Kierkegaards*, Düsseldorf, Diederichs, 1955; B. MEERPOHL, *Die Verzweiflung als metaphysisches Phänomen in der Philosophie Kierkegaard*, Wurzburgo, Becker, 1934; P. ROHDE, *Søren Kierkegaard in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo, Rowohlt, 1959; W. RUTTENBECK, *Søren Kierkegaard, Der christliche Denker und sein Werk*, Berlín, Trowitzsch, 1929 (reimpr. Aalen, Scientia, 1979); J.-P. SARTRE, M. HEIDEGGER, K. JASPERS y otros, *Kierkegaard vivo*, trad. de A.-P. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, [3]1980; H. SCHRÖER, *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960; J. SLøK, *Die Anthropologie Kierkegaards*, Copenhague, Rosenkilde & Bagger, 1954; M. A. SUANCES MARCOS, *Søren Kierkegaard*, 2 vols., Madrid, UNED, 1997-1998 (vol. 1: «Vida de un filósofo atormentado»; vol. 2: «Trayectoria de su pensamiento filosófico»); M. THEUNISSEN y W. GREVE (eds.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979; J. THOMPSON (ed.), *Kierkegaard: a collection of critical essays*, Garden City, Doubleday, 1972; J. URDANIBIA, *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, Barcelona, Anthropos, 1990; P. VARDY, *Kierkegaard*, trad. de M. Solana, Barcelona, Herder, 1997; H. VETTER, *Stadien der Existenz*, Viena, Herder,

1979; N. VIALLANEIX, *Kierkegaard: el único ante Dios*, trad. de J. Llopis, Barcelona, Herder, 1977.

En favor de la vida y en contra de la teoría

Muy pronto se hace patente en Kierkegaard un *leitmotiv* que se afirmará a lo largo de toda su existencia, y que cabe reducir a la fórmula siguiente: no teoría y puro saber, sino acción y vida; no objetividad neutral e imparcial, sino empeño y decisión total de la persona. Escribe él en su *Diario* (primero de agosto de 1835): «Lo que me hace de veras falta es ver perfectamente claro lo que debo hacer, no lo que debo saber, fuera del conocimiento estrictamente requerido para todo obrar. Lo que me importa es entender el propio sentido y definición de mi ser, ver lo que Dios quiere de mí verdaderamente, lo que debo hacer; es preciso encontrar una verdad; la verdad es para mí hallar la idea por la que yo quiero vivir y morir». Nada aprovecha a Kierkegaard saber especulativamente una verdad denominada objetiva, familiarizarse con la historia de la filosofía, poder desarrollar una teoría del Estado, construir un mundo, delinear hasta en sus últimos detalles la significación del cristianismo en el mundo. Si todo esto lo realizo meramente para que otros lo contemplen, sin «vivirlo yo mismo», es trabajo perdido. Ningún sentido tiene para Kierkegaard la verdad colocada ante él, fría y desnuda, en su pura objetividad. La cosa está en reconocerla y aceptarla vitalmente. «Lo que me hacía falta era llevar una vida perfectamente humana, no una vida de puro conocimiento, hasta llegar a cimentar mis reflexiones mentales sobre algo […] tan hondo como las más profundas raíces de mi existencia, por las que estoy, por decirlo así, inserto en lo divino, y aferrarme a ello aunque se hunda el mundo». Esta postura básica se explicita en una serie de conceptos particulares, que constituyen la característica más destacada del pensamiento de Kierkegaard.

Existencia. Uno de esos conceptos, el principal, es el de existencia. No es todavía lo que entiende por él la moderna filosofía de la existencia, pero lo prepara.

¿Conciencia o yo? Con este concepto Kierkegaard se aparta efectivamente de la filosofía de la conciencia, del puro pensamiento conceptual, de Hegel, en especial de aquella su universalidad y objetividad despersonalizada, y va tras el yo, en su singularidad e interioridad; busca un vivir desde esta interioridad del yo. Esto representa algo más profundo que el pensamiento, puesto que la misma manera de pensar y de concebir las cosas depende de esta interior comprensión del yo. Leemos en el mismo pasaje antes citado del *Diario*: «Quiero ahora tratar de fijar reposadamente la mirada sobre mí mismo y comenzar a obrar interiormente; sólo así estaré en situación de llamarme yo a mí mismo, con una significación más íntima, como el niño se llama yo en la primera acción que realiza consciente y deliberadamente»; «este interno obrar del hombre, este lado de Dios, es lo que importa; no una masa de conocimientos; porque así vendrán después esos conocimientos, no como agregados casuales, no como una serie aditiva de unidades meramente yuxtapuestas, sin un sistema, sin un centro focal que reúna a todos los radios; ese centro de luz es lo que yo he buscado».

La palabra «sistema» aquí empleada no es para Kierkegaard sino otra expresión de ese centro focal en el que confluyen todos los rayos, y del que a su vez parten todos, para imprimir así a toda decisión positiva o negativa del espíritu un sello individual, la singularidad y la actividad irrepetible de la existencia personal, que es algo más que un mero saber comprensivo. Un sistema conceptual cerrado, en el sentido usual, no cabe ciertamente en el yo existente de Kierkegaard. Y con esto se enfrenta de nuevo contra Hegel: «Todo lo que sea hablar de una unidad superior que une en síntesis a los contrarios absolutos es un atentado metafísico contra la ética». Kierkegaard teme por la sustancia del yo, por su realidad, que es actividad originaria y radicalmente personal. Su yo existencial quiere estar siempre en movimiento, siempre abierto. Más importante que el sistema es para Kierkegaard el tiempo, más que el concepto, el hecho, y por encima de lo universal está lo particular y el individuo. Una conciliación eventual de los contrarios debería ante todo suponer que esos contrarios son cosas reales. La superación en un concepto más elevado es sólo cosa de la mente,

mientras la realidad misma está bajo la ley del singular. Éste es el verdaderamente real.

Repetición en vez de recuerdo. Al universal de Hegel opone Kierkegaard su *aut-aut*. Ya el título de este célebre libro, *Aut-Aut* (*Enten-Eller* [O lo uno o lo otro]), expresa bien la idea. Traducido al lenguaje de la problemática histórica en torno a los universales, quiere decir: así como Aristóteles reclamó para el individuo (la sustancia primera), frente a Platón, la auténtica y decisiva realidad, relegando el universal abstracto a la esfera de la mente, de manera parecida procede ahora Kierkegaard frente a Hegel. Por ello sustituye la mediación y el recuerdo de Hegel por su concepto de «repetición», al que dedicará uno de sus libros.

Según la dialéctica de Hegel, la vida avanza a medida que los contrarios van quedando en «recuerdo» (*Er-innerung* interiorización, internamiento: téngase en cuenta el valor semántico paralelo de «re-cuerdo», lo guardado en el corazón, *in corde*), eliminados y absorbidos en el concepto que sirve de puente a la síntesis superior. Se mueven, por decirlo así, por los raíles del concepto que señala todos los caminos y, con ello, elimina toda decisión, toda acción y toda responsabilidad, reduciendo el yo a un simple momento del proceso total. Frente a ello, Kierkegaard quiere salvar al yo del resbaladizo universal; cada yo ha de decidir por sí. Tiene ciencia y recuerdo de lo que es; pero el uso de ese saber es personal y exclusivo de cada yo independiente en su existir. A eso llama Kierkegaard «repetición». El «recuerdo» hegeliano es pasividad sobre la que cabalga el movimiento impersonal y universal del concepto; la «repetición» kierkegaardiana es actividad radicada en el individuo singular (este o aquel concreto que inicia activamente una serie).

La paradoja y el salto. Esta concepción no presupone que el ser sea, como en Hegel, algo racionalmente intuible y que la ontología sea propiamente lógica, sino al revés, la racionalidad queda vencida por la irracionalidad. El mundo es paradoja y el hombre se encuentra en su vida siempre entre el riesgo y el «salto». El proceso histórico no está determinado lógicamente, ni puede ser deducido del recuerdo de lo precedente. No es continuidad, sino

más bien se realiza mediante el golpe seco de la decisión, mediante el salto arriesgado. «La historia de la vida individual avanza en un movimiento de situación. Cada situación se constituye por un salto» (*Werke*, XI; XII, 116). Esto trae la angustia; «cada situación lleva en sí la posibilidad y, en ella, la angustia» (*ibid.*). «La angustia anticipa el futuro, adivina la consecuencia antes de que llegue, igual que barrunta uno el tiempo» (*Werke*, XII, 119). Pero en el trasfondo está la libertad, y esta libertad «es infinita y surge de la nada» (*Werke*, XII, 111). La angustia, anclada en la libertad y en la nada, es justamente un existencial en la filosofía de Kierkegaard y constituye el rasgo característico de la vida predicada por él, y personalmente, y en todo momento, vivida por él. Es esto revelador y decisivo para comprender su postura ante el mundo y ante Dios.

La fe y el individuo. Al salto está vinculada, efectivamente, la fe. Sin esta fe no tendría sentido el riesgo. Además de la angustia, flota la fe sobre toda transición de situación a situación. La fe tiene su expresión eminente en la religión.

Caminos de la interioridad. Tres caminos llevan, según Kierkegaard, a la interioridad del yo. El camino estético, pura e inactiva contemplación de lo que es. El camino ético, que conduce a la acción decisiva, a la elección libre, en especial a la elección de sí mismo y de las propias posibilidades. Aquí el hombre se ve enteramente solo cara a la angustia, porque nuestros deberes son deberes eminentemente personales y como tales hemos de soportarlos y decidirlos. Finalmente, el camino religioso, en el que el hombre, situándose plenariamente en sí mismo, conquista la más radical interioridad. ¿De qué modo? La fe religiosa se esfuerza por captar a Dios, el absolutamente eterno, en el devenir de la existencia. Esto es posible sólo por la fe, no por el concepto, como en Hegel; pues el Dios eterno, enfrentado con este mundo temporal, es lo totalmente otro y trascendente, y por ello lo absolutamente paradójico. Pero cuanto más paradójico es el contenido de la fe, tanto más la fe es fe. Kierkegaard se complace en demostrar esto con especial ahínco recurriendo a un psicoanálisis del caso de Abraham, puesto en la coyuntura paradójica de obedecer el mandato de

Dios de sacrificar a su hijo Isaac, desoyendo al mismo tiempo los dictados éticos. La fe en Dios es un acto de obediencia que exige una postergación de todos nuestros conceptos y nuestras consideraciones humanas tan total que el hombre no puede recibir entonces apoyo alguno de nada humano, lo deja absolutamente solo consigo mismo, y sólo tiene que echar sobre sí la carga de su decisión. Paradójico no es simplemente lo difícil de concebir, sino aquello que, absolutamente hablando, en línea humana, no puede pensarse ni entenderse. Por eso el hombre se ve allí arrojado a cierto estado de desesperación. Pero precisamente cuando a pesar de todo cree, entonces es esto su mayor seguridad. En el naufragio se encuentra el individuo a sí mismo, se libera del mundo y se encuentra en Dios.

Contra la religión de razón. La religión natural, de la que Sócrates es su tipo clásico, no rompe completamente con el mundo, sino más bien lo presupone. La religión sobrenatural, la que trajo Cristo, es plenamente paradójica y tal debe continuar. Traición sería bastardearla en una religión de la dulzura y del consuelo. La religión sobrenatural pide el dolor, la desesperación, el escándalo, la paradoja. Dios es lo absolutamente desconocido, totalmente distinto de nosotros; es la frontera del hombre. El entendimiento humano no podrá jamás trascenderse a sí mismo. No se puede «demostrar» la existencia de Dios a la manera ordinaria. Quien quiera comprender a Dios se verá completamente confundido, hasta el punto de no conocerse a sí mismo y, con entera consecuencia, pondrá a sí mismo en lugar de lo que es total diversidad (*cf*. el cap. 3 de las *Migajas filosóficas*, que lleva por título: «La paradoja absoluta»; *Werke*, X, 43). Aquí está, sin duda, aludido Hegel, que pone «mediación» entre Dios y el mundo. Para Kierkegaard no hay mediación, sino el riesgo del salto. «En el mismo instante tiene el hombre a Dios, no en virtud de una consideración objetiva, sino en virtud de la infinita pasión de la interioridad» (*Werke*, XVI, 191). «Objetivamente el hombre no tiene entonces más que la incertidumbre, pero justamente ésta pone en tensión la infinita pasión de la subjetividad (interioridad) y la verdad consiste precisamente en esa hazaña de elegir, con la pasión de la infinitud, lo objetivamente inseguro» (*Werke*, XVI, 194s).

Nadie podrá arrancar este poder al individuo; es bien claro. «En el orden religioso no hay público, masa, sino sólo individuos; pues lo religioso es lo serio, y lo serio es sólo el individuo» (*Werke*, XXX, 9).

Consecuencias de Kierkegaard. La fe de Kierkegaard viene a coincidir con la fe del *credo quia absurdum*; presupone la doctrina radical protestante del pecado original y se mueve en las vías de la teología dialéctica, para la cual no se da mediación alguna entre Dios y el mundo, ninguna *analogia entis*. Dios es lo enteramente otro, lo paradójico. La actitud fundamental de Kierkegaard frente al mundo y una serie de conceptos particulares suyos, como riesgo, angustia, desesperación, fracaso en el límite, individuo e interioridad, paradoja, libertad basada en la nada, los volveremos a encontrar en la filosofía de la existencia.

Nadie pondrá en duda la intensísima religiosidad que se respira en Kierkegaard. Queda abierta, sin embargo, la pregunta de si no habrá forzado sus conceptos hasta lo irreal, e incluso hasta lo inhumano. Se experimenta muchas veces, al leer a Kierkegaard, la sensación de ser empujado hacia un desgarramiento de la conciencia.

Crítica del cristianismo de su tiempo

Teniendo presente el concepto de fe de Kierkegaard, entenderemos fácilmente la crítica que hace del cristianismo de su tiempo y de su patria danesa.

Contra un cristianismo mundanizado. En sus hojas volantes publicadas bajo el título *El instante*, donde se plantea la decisión entre cristianismo y mundanidad, Kierkegaard protesta, con acerba ironía, contra la «mediocridad protestante» de los cristianos estatales, que se muestran conciliadores entre mundo y cristianismo, y a la par contra Hegel, que refrendó esta conciliación al ver en el Estado a Dios en su evolución sobre la tierra. En el Estado llamado cristiano, lo divino queda bajo la protección de lo humano. Kierkegaard, aludiendo a Hegel, se pregunta: «¿Cómo una cosa tan paradójica ha podido en alguna parte del mundo venir a encajar en un ser tan racional como es el Estado?». A esto responde: «Es una larga historia; pero, en suma, la cosa está en que, con el correr del tiempo, cada vez se fue atendiendo menos al verdadero carácter del cristianismo, a su carácter divino». Antiguamente ningún hombre de Estado hubiera mirado al auténtico cristianismo, cual fue el primitivo, como una misión confiada a la protección del Estado. Un cristianismo adulterado por el cobarde temor de los hombres y por la mediocridad se concertó después con el Estado mundano. Pero el Estado es siempre algo mundano, y por ello es siempre mentira y absurdo convertirlo en protector del cristianismo. «Supongamos que el Estado hace una leva de mil funcionarios a quienes confiere un encargo particular, del que habrán de comer ellos y sus familias: el encargo […] de poner trabas al cristianismo. El intento sería hacer el cristianismo tan imposible como se pudiera. Pues bien, este intento hipotético […] no sería tan peligroso como lo que de hecho está ocurriendo. El Estado comisiona a mil empleados que, en calidad de predicadores del cristianismo […] tienen especial interés: primero, en que las gentes se llamen cristianas […] segundo, en que no lleguen a saber lo que de verdad quiere decir

cristianismo. […] Y todo esto se lleva a cabo, no en nombre de una campaña contra el cristianismo, por la que perciben su paga mil empleados con sus familias; no, ellos “anuncian” el cristianismo, “propagan” el cristianismo, “trabajan” por el cristianismo. ¿No es esto, por ventura, lo más peligroso que imaginarse pudiera para hacer lo más posiblemente imposible el cristianismo?» Kierkegaard vio en la Iglesia estatal de Dinamarca lo contrario de lo que a su juicio pedía el Nuevo Testamento.

Marx y Kierkegaard. Uno y otro perdieron del todo la fe en el Estado y en la Iglesia de su tiempo y en los hombres formados por aquellos dos poderes. La reconciliación dialéctica de Hegel, que a fin de cuentas lo sancionaba y justificaba todo dentro del sistema, provocó en ellos una viva reacción de repulsa, en lo social, en Marx; en lo cristiano, en Kierkegaard.

Superación de Hegel. Pero mientras Marx se convierte en el filósofo de la «masificación» del hombre, y busca la salvación en el hombre colectivo de la sociedad sin clases, es decir, en un hombre ideal que, reincidiendo en el espíritu de Hegel, se torna uniforme y puro concepto, sin espacio para el yo, para su decisión, su responsabilidad y su libertad, Kierkegaard va hacia una superación definitiva de Hegel al clamar por los derechos del particular con su unidad incomunicable, con su riesgo y su decisión. Él, este hombre de la interioridad humana, es el auténtico hombre. No sólo supera la sociedad burguesa, sino también toda la cultura humana; trasciende el mismo mundo. Justamente al trasluz de la angustia su mirada penetra en lo temporal transido de caducidad. Esta realidad frágil no es, en modo alguno, una cara externa de la idea, su exteriorización o autoalienación (Hegel). Muy al revés, una visión realista de las cosas ha revelado a Kierkegaard la inseguridad, más aún, la nada de lo temporal. Y por ello se sumerge ávidamente en el ser que es lo totalmente «otro», esperando únicamente de su palabra la salvación del hombre.

La vía cristiana hacia el absoluto. No es que renuncie a buscar lo absoluto y lo eterno en la temporalidad, aspiración eterna de la filosofía. Pero lo hará de modo distinto de Hegel. «Para conquistar de nuevo la eternidad es preciso sangre, pero sangre de otro género, no la de las víctimas gregarias

caídas a millares en las batallas, sino la sangre preciosa de los individuos, de los mártires, de esos muertos poderosos que pueden lo que no puede ningún viviente de esos que ordenan el sacrificio de hombres a millares; que pueden lo que ellos mismos, muertos poderosos, no pueden cuando vivos, sino sólo en cuanto muertos: someter a obediencia a una turba enfurecida, precisamente porque esa turba enfurecida llegó, en su desobediencia, a matar aquellos mártires».

En los momentos decisivos de la «crisis» serán los mártires los únicos que podrán regir al mundo, pero nunca al estilo de los conductores humanos de acá. Lo que entonces hará falta son sacerdotes, no soldados ni diplomáticos. «Sacerdotes, con poder de disociar a la masa y de hacer de ellos hombres, individuos; sacerdotes sin muchas pretensiones de estudio y a nada menos aplicados que a mandar; sacerdotes poderosos en palabras, a ser posible, pero no menos poderosos en callar y aguantar; sacerdotes conocedores del corazón humano, pero no menos maestros en contener sus juicios y sus anatemas; sacerdotes que sepan usar de su autoridad temperándola con el arte del desprendimiento y el desinterés; sacerdotes preparados, educados y formados para obedecer y para sufrir, que así puedan mitigar, amonestar, edificar, conmover, pero también rendir, no por la fuerza, todo antes que eso, no; sino obligar con la propia obediencia y, sobre todo, sufrir con paciencia todas las intemperancias y malos modos del enfermo, sin alterarse […] Porque el linaje de los hombres está enfermo, espiritualmente enfermo, y enfermo de muerte» (Löwith).

NIETZSCHE

TRANSMUTACIÓN DE TODOS LOS VALORES

Nietzsche es el tercer gran pensador revolucionario en la filosofía del siglo XIX. Al igual que Marx y Kierkegaard, advierte la decadencia del mundo burgués cristiano. Parece no haberse ocupado nunca de Marx. El conocimiento de Kierkegaard le llegó a través de G. Brandes, pero demasiado tarde. Por lo demás, Marx le hubiera parecido a Nietzsche demasiado plebeyo y Kierkegaard demasiado cristiano. El hecho es que se siente solitario en el mundo, consciente de ser el más radical de todos los pensadores, hasta encarnar un cambio de rumbo en la historia.

En el último capítulo del *Ecce homo*, autorretrato de Nietzsche, poco antes del colapso mental de 1889, escribe: «Un día mi nombre irá unido a algo formidable: el recuerdo de una crisis como jamás ha habido en la tierra. […] Yo no soy un hombre, soy dinamita. […] Me rebelo como nadie jamás se ha rebelado. […] Yo soy también necesariamente el hombre de la fatalidad. Pues cuando la verdad entre en lucha con la mentira milenaria, habrá conmociones como jamás las hubo, convulsión de temblores de tierra, desplazamiento de montañas y valles como jamás se han soñado. El concepto de política se diluirá en una lucha de espíritus. Todas las formas de poder de la vieja sociedad habrán saltado por los aires, porque todas estaban basadas en la mentira. Habrá guerras como jamás las hubo sobre la tierra. Solamente a partir de mí habrá en el mundo una gran política».

Todo esto suena a terrible, pero se suaviza un poco el tono trágico cuando a renglón seguido Nietzsche pregunta si no será él un bufón; «acaso soy un bufón».

Vida y obras

Friedrich Nietzsche nació en 1844 en Röcken, junto a Leipzig, hijo de una familia de pastores protestantes. Estudió en Schulpforta y cursó filología clásica en Bonn y en Leipzig. En el primer semestre de Bonn asistió también a un curso de teología. En Leipzig se entusiasmó con la filosofía de Schopenhauer y conoció personalmente a Richard Wagner (1868), que era a su vez discípulo de Schopenhauer. Ya a los 24 años Nietzsche es profesor de filología clásica en la Universidad de Basilea. Allí entra en contacto con J. Burckhardt y con el teólogo protestante Franz Overbeck. Extraordinariamente importante fue para él el trato con Wagner, que vivía entonces con su esposa Cosima en Triebschen, al borde del lago de los Cuatro Cantones. En la guerra de 1870-1871 Nietzsche sirvió como voluntario en el cuerpo de sanidad durante algunos meses. Allí contrajo una grave dolencia de disentería y difteria. Desde entonces su salud se resintió; toda su vida fue molestado de fuertes jaquecas. Hubo de pedir el retiro por enfermo y vivir como pensionado desde 1877. Siempre inestable, va de acá para allá buscando en todas partes reposo y salud; en Sils Maria, Naumburgo, Niza, Marienbad, Venecia, Riva, Rapallo, Roma, Génova, Turín. En enero de 1889 sufrió el colapso mental que le duró hasta el fin de sus días. El diagnóstico clínico de los médicos de Jena, parálisis, ha sido ratificado recientemente por Karl Jaspers. Madre y hermana cuidaron con cariño al enfermo, primero en Naumburgo y luego en Weimar, hasta la muerte, acaecida en agosto de 1900. El archivo de Nietzsche se encuentra en Weimar.

La obra de Nietzsche puede dividirse en tres periodos.

Primer periodo. En sus primeras obras lucha por un nuevo ideal de cultura, el ideal del hombre estético y heroico, cuyo prototipo hay que buscarlo en la era trágica de los griegos, antes de Sócrates, en Heráclito, Teognis y Esquilo. A este periodo pertenecen los escritos *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (El origen de la tragedia en el espíritu de la

música, 1871), las conferencias *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (Sobre el futuro de nuestros centros de enseñanza, 1870-1872), y las *Unzeitgemässen Betrachtungen* (Consideraciones extemporáneas, 1873-1876), que versan sobre D. F. Strauss, sobre Schopenhauer como educador, sobre los daños y provechos de la historia en orden a la vida y sobre Wagner.

Influjo de Schopenhauer. Con la filosofía de Schopenhauer en la mano, Nietzsche va a dar una interpretación del arte griego, concretamente de la tragedia. Contenía ésta, según él, dos elementos. De una parte lo dionisíaco que se expresa en la música, el coro y la danza, y que constituye una desenfrenada y ebria afirmación básica de la vida en todas sus manifestaciones (el mundo como voluntad de Schopenhauer). De otra, lo apolíneo, cuya expresión es el diálogo y, en general, la forma y medida de la obra de arte, y que significa la apariencia bella, pero también el mundo del fenómeno y la individuación, que frena y desgarra toda la vida y su originaria voluntad (el mundo como representación de Schopenhauer). El corazón de Nietzsche pertenece a Dionisos, y con esto se sitúa por encima de Schopenhauer. La voluntad no es negada sino afirmada.

Influjo de Wagner. Nietzsche coincide con Wagner en la voluntad de un nuevo ideal artístico y de un nuevo tipo de formación humana. Wagner estuvo algún tiempo en contacto con las tendencias revolucionarias de la izquierda hegeliana, especialmente con Feuerbach. En 1830, según él nos narra, tomó parte como un loco en las revueltas y destrozos de Leipzig; en 1849 se dejó arrastrar, con Röckel y Bakunin, por la corriente de los acontecimientos de Dresden, a los que saludó incluso con frases literarias al estilo de Feuerbach y Marx: «Quiero abatir el poder de uno sobre todos. […] Quiero quebrantar la fuerza de los poderosos, la fuerza de la ley y de la propiedad. La voluntad propia es la dueña del hombre, el propio gusto su única ley, la propia fuerza toda su propiedad, pues la santidad la tiene sólo el hombre libre y nada hay superior a él. […] Mirad las multitudes, sobre las colinas, en silencio, de rodillas. […] De su rostro ennoblecido irradia el entusiasmo, un resplandor iluminante brota de sus ojos, y con el grito que

estremece los cielos, ¡soy hombre!, se precipitan abajo por laderas y llanuras millones de seres, la revolución viviente, el dios hecho hombre, anunciando a todo el mundo el nuevo evangelio de la felicidad» (compárese con este pasaje el final de la sección primera de *El origen de la tragedia*). *El arte y la revolución* llevaba por título la obra en que Wagner desarrollaba en 1849 su nuevo programa de arte y de vida; también Nietzsche se ocupó del futuro de los establecimientos de enseñanza y formación del pueblo alemán.

Ruptura. Pero mientras Wagner quiso levantar sobre el altar del futuro a Jesús y a Apolo, Nietzsche pone en su escrito sobre la tragedia a Dionisos en vez de Cristo; y cuando asistió en 1876 a las primeras representaciones de Bayreuth, no pudo contener la pregunta: «¿Y esto es alemán?», a lo que se responde: «Lo que oís es Roma, la fe de Roma sin palabras». El pecado de Wagner, para Nietzsche, consistió en perseguir todavía un ideal de cultura cristiano-germánico. «¡Ah! ¡También tú te has inclinado ante la cruz! También tú. También tú […] ¡un vencido!». Profundamente desilusionado, Nietzsche confiesa: «Llevo ya largo rato ante este cuadro, respirando cárcel, aflicción, rencor y vaho de tumba, y ello entre nubes de incienso, olor a iglesia, que me es extraño, horrible y desazonador». Vino al fin el choque y el abismo de separación se ahondó más y más. Wagner encarna para Nietzsche todo el abatimiento del mundo alemán y occidental; se ve por ello obligado a «apilar como viejo artillero piezas de grueso calibre contra él». Es la misma expresión que emplea en una carta a Brandes, contra el «crucificado y todo lo cristiano e inficionado de cristianismo».

Periodo intermedio. En un segundo periodo Nietzsche salta de repente a una forma de vida teorética, se convierte en un «científico» al estilo de la Ilustración, «liberado de prejuicios», en una palabra, un neto crítico y positivista. Resuenan en él los tonos tradicionales de esa corriente: enemistad contra la metafísica, elogio del conocimiento frío y del espíritu libre; nos parece estar oyendo a un francés de la Ilustración. Lo que antes había proscrito, lo viene a ser él mismo, un intelectual, un socrático. A este

periodo pertenecen *Menschliches, allzumenschliches* (Humano, demasiado humano, 1878), *Morgenröte* (Aurora, 1881), y *Die fröhliche Wissenschaft* (La gaya ciencia, 1882).

Último periodo. Pero este periodo no dura mucho. Los motivos de la primera época se hacen oír de nuevo, ahora radicalizados hasta desembocar en la «voluntad de dominio». Este tema domina el tercer periodo, el tiempo del *Zarathustra* (1883-1885), del *Jenseits von Gut und Böse* (Más allá del bien y del mal, 1886), de la *Genealogie der Moral* (Genealogía de la moral, 1887) y de las obras póstumas aparecidas luego bajo el título de *Wille zur Macht* (Voluntad de dominio, Förster-Nietzsche), de *Unschuld des Werdens* (Inocencia del ser, Baeumler) y *Das Vermüchtnis Nietzsches* (El legado de Nietzsche, Würzbach). Como ha indicado K. Schlechta, no es exacto que el fondo póstumo sea el material bruto para un supuesto plan de obra bajo el título *Wille zur Macht*. Los personajes del círculo de Nietzsche han apurado aquí más de la cuenta; sobre sus procedimientos editoriales véase el *Nachbericht* (Informe) en el vol. XVI de su edición (^{2}1911), págs. 471-496; y, ahora con todo rigor filológico, la crítica reciente, en el vol. III (págs. 1383s) de la edición de Schlechta. En realidad, la expresión: «voluntad de dominio» traduce bien la clave de los nuevos valores. El superhombre es su creador, Zaratustra su predicador, Dionisos su símbolo; su antítesis es el crucificado. Los escritos del año 1888: *Der Fall Wagner* (El caso Wagner), *Der Antichrist* (El Anticristo), y la autobiografía *Ecce homo*, delatan ya las huellas de la inminente crisis mental. Sobre su *Ecce homo* Nietzsche escribía, el 20 de noviembre de 1888, a Brandes: «Me he narrado a mí mismo con un cinismo que hará época. El libro se llama *Ecce homo* y es un ataque sin miramiento alguno al crucificado; acaba con rayos y truenos contra todo lo cristiano e inficionado de cristianismo, que dejarán sin habla ni oído al que lo lea». Unas semanas después, al comienzo de enero de 1889, Nietzsche caía desplomado en las calles de Turín. Fue llevado a su casa, donde permaneció dos días sin conocimiento. Al despertar, su mente continuó en un total colapso psíquico hasta la muerte, once años después.

El enfermo. Pero el espíritu de Nietzsche estaba en realidad enfermo ya de mucho tiempo atrás. W. Lange-Eichbaum, en su obra *Nietzsche, Krankheit und Wirkung* (Nietzsche, enfermedad y efectos, 1947), ve en el superhombre y en la voluntad de dominio ideas morbosas que tienen su explicación psicopatológica en la parálisis que aquejó a Nietzsche. «Sin la parálisis Nietzsche nunca se hubiera hecho célebre». Admite, además, dicho autor, una «declarada psicopatía» hereditaria. Para el conocimiento de este aspecto psicopático que se dio en Nietzsche desde primera hora, es de máxima autoridad la obra de Reyburn-Hinderks, *Friedrich Nietzsche* (1947), donde, a base de análisis profundos de carácter histórico y psicológico, se demuestra que los pensamientos de Nietzsche no brotaron de una lógica objetiva de las cosas, sino que se han de entender como un reflejo de sus propios estados subjetivos, concretamente como una reacción de autodefensa y autosalvación frente a un cúmulo de complejos anímicos torturadores. Lo que Nietzsche ofreció al mundo fue su propio dolor. El resentimiento, la rebelión de los esclavos, la eterna destrucción y transmutación, el apetito de mando, la envidia del vivir, la voluntad de dominio: todo esto es Nietzsche mismo, el enfermo Nietzsche (*cf. infra*, pág. 506).

Obras y bibliografía

Ediciones: Ed. completa, incluido lo póstumo, de la hermana de Nietzsche, Elisabeth Förster-Nietzsche, con la colab. de otros, llamada «edición en gran octavo», publicada primero en 15 vols. (1895-1901), después (reed.) en 19 vols. (1906-1913), en Leipzig, Kröner. Un vol. suplem., el XX, contiene el índice (*Nietzsche-Register*) de K. Oehler (1926). De igual paginación que ésta es la llamada «edición en pequeño octavo», en 16 vols. (sin las obras filológicas). Las citas de Nietzsche se dan en nuestro texto por la «edición en gran octavo», 2.ª ed. (*Werke*, vol. y pág.), que contiene en los vols. XV y XVI (1911) la *Voluntad de dominio*, con 1067 *Aforismos* (de 1068 a 1079 son inseguros), correspondientemente al vol. IX de la llamada ed. de bolsillo de 1906, frente a los 483 *Aforismos* que reúne el vol. XV de la 1.ª ed.); *Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe*, 9 vols., Múnich, Beck, 1933-1943; *Werke*, 3 vols., ed. por K. Schlechta, Múnich-Darmstadt, Hanser, 1954-1956; *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, en 8 partes, ed. por G. Colli y M. Montinari, Berlín-Nueva York, de Gruyter, 1967s; *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 15 vols., ed. por G. Colli y M. Montinari, Berlín-Múnich, Deutscher Taschentbuch Verl., ^{2}1988, 1999; *Briefwechsel: Gesammelte Briefe*, 6 vols., Leipzig-Berlín, Insel, 1900-1909; *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, ed. por G. Colli y M. Montinari, Berlín, de Gruyter, 1975s; *Sämtliche Briefe. Kritische Gesamtausgabe*, 8 vols., ed. por G. Colli y M. Montinari, Múnich-Berlín, Deutscher Taschenbuch Verl.-de Gruyter, ^{2}2003. Obras en cast.: *Obras completas*, vols. 1-13, trad. de E. Ovejero y Maury, vols. 14-15, trad. de F. González Vicen, Madrid, Aguilar, 1932-1951; *Obras completas*, 5 vols., trad. de P. Simón, Buenos Aires, Prestigio, 1963-1967. Muchas obras han sido traducidas por A. Sánchez Pascual para la ed. Alianza (Madrid, 1971s): *Ecce homo* (1971); *Así habló Zaratrustra* (1972); *Más allá del bien y del mal* (1972); *La genealogía de la moral* (1972); *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo* (1973); *El crepúsculo de los ídolos* (1973); *El*

anticristo (1997); *Consideraciones intempestivas*, vol. 1: *David Strauss, el confesor y el escritor (y fragmentos póstumos)*, 1988, 2000. Otras traducciones: *Aurora: meditación sobre los prejuicios morales*, trad. de P. González Blanco, Barcelona, Olañeta, 1981; *La voluntad de poderío*, pról. de D. Castrillo Mirat, trad. de A. Froufe, Madrid, Edaf, 1986; *Humano, demasiado humano: un libro para espíritus libres*, 2 vols., trad. de A. Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 1996; *De mi vida: escritos autobiográficos de juventud (1856-1869)*, trad. y notas de L. F. Moreno Claros, Madrid, Valdemar, 1997; *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. de L. M. Valdés y T. Orduña, Madrid, Tecnos, ^{4}1998; *La filosofía en la época trágica de los griegos*, trad., pról. y notas de L. F. Moreno Claros, Madrid, Valdemar, 1999; *El gay saber o gaya ciencia*, ed. y trad. de L. Jiménez Moreno, Madrid, Espasa-Calpe, ^{2}2000; *Aurora: pensamientos sobre los prejuicios morales*, introd., trad. y notas de G. Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000; *El caso Wagner. Nietzsche contra Wagner*, ed. por G. Colli y M. Montinari, trad. de J. L. Arántegui, Madrid, Siruela, 2002.

Elencos bibliográficos: *Weimarer Nietzsche-Bibliographie: (WNB)*, Stiftung Weimarer Klassik, Herzogin-Anna-Amalia-Bibliothek, ed. por S. Jung, Stuttgart, Weimar-Metzler, 1994-2002; K. Schlechta, *International Nietzsche-Bibliography*, Chapel Hill (NC), University of North Carolina, 1968; L. Jiménez Moreno, «Nietzsche: Bibliografía», en *Anthropologica: Filosofía y Ciencias Humanas* 3, 1975, págs. 189-219; M. Parmeggiani, «Bibliografía cronológica de la obra de F. Nietzsche», en *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía* 6, 2001, págs. 275-291.

Sobre Nietzsche: G. Abel, *Nietzsche: die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlín-Nueva York, de Gruyter, 1984; C. Andler, *Nietzsche. Sa vie, et sa pensée*, 3 vols., París, Gallimard, ^{6}1958; L. Andreas-Salomé, *Nietzsche*, Madrid, Grupo Cultural Cero, ^{4}1986; *id.*, *Friedrich Nietzsche en sus obras*, trad. e introd. de L. F. Moreno Claros, Barcelona, Minúscula, 2005; D. Arendt (ed.), *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts: [Anthologie]*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974; C. A. Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich*

Nietzsche: Eine Freundschaft, 2 vols., Jena, Diederichs, 1908 (que debe completarse con M. MONTINARI, «Die geschwärzten Stellen in C. A. Bernoulli: Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck. Eine Freundschaft», en *Nietzsche-Studien* 6, 1977, págs. 300-328); E. BISER, «*Gott ist tot*». *Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins*, Múnich, Kösel, 1962; L. CHAMBERLAIN, *Nietzsche en Turín: una biografía íntima. Los últimos días de lucidez de una mente privilegiada*, trad. de A. L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1998; G. COLLI, *Después de Nietzsche*, trad. de C. Artal, Barcelona, Anagrama, ^{3}2000; *id., Introducción a Nietzsche*, Valencia, Pre-Textos, 2000; A. C. DANTO, *Nietzsche as philosopher*, Nueva York-Londres, McMillan, 1965; G. DELEUZE, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, ^{2}1986; R. EISLER, *Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphysik*, Leipzig, Haacke, 1902; J. FIGL, *Dialektik der Gewalt: Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie, mit Berücksichtigung unveröffentlicher Manuskripten*, Düsseldorf, Patmos Verl., 1984; E. FINK, *La filosofía de Nietzsche*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, ^{3}1979; E. FÖRSTER-NIETZSCHE, *Das Leben Friedrich Nietzsches*, 3 vols., Leipzig, Naumann, 1986s; J. HABERMAS, *La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche*, trad. de C. García Trévijano y S. Cerra, Valencia, Revista Teorema, 1977; *id., Sobre Nietzsche y otros ensayos*, trad. de C. García Trevijano y S. Cerca, Madrid, Tecnos, 1982; E. HEFTRICH, *Nietzsches Philosophie. Identität von Welt und Nichts*, Frankfurt, Klostermann, 1962; M. HEIDEGGER, «La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"», en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1969, págs. 174-221; *id., Nietzsche*, 2 vols., trad. de J. L. Vermal, Barcelona, Destino, ^{2}2000, 2005; *id., ¿Qué significa pensar?*, trad. de R. Gabás, Madrid, Trotta, 2005; H. HEIMSOETH, *Metaphysische Voraussetzungen und Antriebe in Nietzsches «Immoralismus»*, Wiesbaden, Steiner, 1955; E. HEINTEL, *Nietzsches System in seinen Grundbegriffen*, Leipzig, Meiner, 1939; J. HOFMILLER, *Nietzsche*, Hamburgo-Bergedorf, Stromverl., 1947; C. P. JANZ, *Friedrich Nietzsche*, 4 vols., trad. de J. Muñoz, Madrid, Alianza, 1981-1985 (vol. 1: *Infancia y juventud*; vol. 2: *Los diez años de Basilea: 1869-1879*; vol. 3: *Los diez años del filósofo errante: primavera de 1879 hasta diciembre de 1888*; vol. 4:

Los años de hundimiento: enero de 1889 hasta la muerte, el 25 de agosto de 1900); K. JASPERS, *Nietzsche*, trad. de E. Estiú, Buenos Aires, Sudamericana, 1963; *id., Nietzsche y el cristianismo,* Buenos Aires, Deucalión, 1955; W. KAUFMANN, *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1950; G. KOHLER, «Nietzsche und der Katholizismus», en *Philosophisches Jahrbuch* 51, 1938, págs. 155-171, 317-343; K. LÖWITH, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkerhr des Gleichen*, Berlín, Verl. Die Runde, 1935 (Hamburgo, Meiner, [4]1986); J. B. LLINARES (ed.), *Nietzsche 100 años después*, Valencia, Universitat de València, 2002; A. MITTASCH, *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph*, Stuttgart, Druck, 1952; M. MONTINARI, *Nietzsche*, Roma, Ubaldini, 1975; *Nietzsche aujourd'hui?,* 2 vols., París, Centre Culturel International Cerisy-la-Salle, Union Générale d'Éditions, 1973; «Nietzsche. Centenari de la seva mort», en *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* (Bellaterra), 34, 2002, n.º especial dedicado a Nietzsche; M. MOREY, *Friedrich Nietzsche, una biografía*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1994; E. NOLTE, *Nietzsche y el nietzscheanismo,* trad. de T. Rocha Barco, Madrid, Alianza, 1995; J. ORTEGA Y GASSET, *El sobrehombre (1908),* en *Obras completas*, vol. I, Madrid, Revista de Occidente, [6]1963; H. J. PÉREZ LÓPEZ, *Hacia el nacimiento de la tragedia: un ensayo sobre la metafísica del artista en el joven Nietzsche*, Murcia, Diego Marín, 2001; E. PFEIFFER (ed.), *Friedrich Nietzsche, Paul Rée, Lou von Salomé. Die Dokumente ihrer Begegnung*, Frankfurt, Insel, 1970; H. PFEIL, *Friedrich Nietzsche und die Religion*, Ratisbona, Habbel, 1949; E. F. PODACH, *Gestalten um Nietzsche. Mit unveröffentlichten Dokumenten zur Geschichte seines Lebens und seines Werkes*, Lichtenstein, Weimar, 1932; *Revista de Occidente*, 2.ª época, 125 y 126 (agosto y septiembre 1973) n.º monográfico; H. A. REYBURN, H. E HINDERKS y J. GARDEN TAYLOR, *Friedrich Nietzsche. Ein Menschenleben und seine Philosophie*, Kempen-Niederrhein, Thomas-Verl., 1947; W. ROSS, *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1980 (reed. Múnich, Deutschen Taschenbuch-Verl., 1984); D. SÁNCHEZ MECA, *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1989; *id.,*

Nietzsche, la experiencia dionisíaca del mundo, Madrid, Tecnos, 2005; R. SAFRANSKI, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, trad. de R. Gabás, Barcelona, Tusquets, 2001, 2009; K. SCHLECHTA, *Der Fall Nietzsche. Aufsätze und Vorträge*, Múnich, Hanser, 1958; F. SAVATER, *Conocer Nietzsche y su obra*, Barcelona, Dopesa, 1979; K. SCHLECHTA y A. ANDERS, *Nietzsche. Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*, Stuttgart, Frommann, 1962; G. SOBEJANO, *Nietzsche en España*, Madrid, Gredos, 1967; J. M. VALVERDE, *Nietzsche, de filólogo a Anticristo*, Barcelona, Planeta, 1993; G. VATTIMO, *Introducción a Nietzsche*, trad. de J. Binaghi, Barcelona, Península, ^{2}1996, 2001 (biblio. págs. 190-218); *id.*, *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*, Barcelona, Península, 1989; J. L. VERMAL, *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1987; P. D. VOLZ, *Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit. Eine medizinisch-biographische Untersuchung*, Wurzburgo, Königshausen & Neumann, 1990; H. WEIN, *Positives Antichristentum. Nietzsches Christusbild im Brennpunkt nachchristlicher Anthropologie*, La Haya, Nijhoff, 1962; B. WELTE, *Nietzsches Atheismus und das Christentum*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ^{2}1964; H. M. WOLFF, *Friedrich Nietzsche. Der Weg zum Nichts*, Berna, Francke, 1956; ST. ZWEIG, *La lucha contra el demonio*, trad. de J. Verdaguer, Barcelona, Acantilado, 1999.

Contra la moral y en favor de la vida

¿Enemigo de la moral? «No queda otro remedio para devolver a la filosofía su dignidad, hay que comenzar por colgar a todos los moralistas. Mientras hablan de felicidad y de virtud, no logran ganar para la filosofía sino a unas cuantas viejas» (*Werke*, XVI, 437). «Este comienzo es bastante divertido. En él está comprometida toda mi seriedad. Con este libro [*Wille zur Macht* (Voluntad de dominio)] se declara la guerra a la moral y me apunto el éxito de haber yo liquidado con él a todos los moralistas. Es sabido ya el nombre que con ello me he ganado, el apellido de inmoralista; se conoce también mi fórmula *más allá del bien y del mal*. Tuve necesidad de estos fuertes contraconceptos para penetrar en aquel abismo de ligereza y de mentira que hasta ahora se apellidó moral» (*Werke*, XVI, 438).

Nietzsche guerrea contra la moral, porque la moral mata la vida. La historia toda de la filosofía, pero especialmente el cristianismo, es una secreta rabia contra la vida, sus fundamentos y sus valores. La Circe de la filosofía fue la moral, que les jugó a los filósofos la treta de hacerles creer en otro mundo superior y supuestamente mejor. Pero no hay más que este nuestro mundo del espacio y el tiempo y de la carne y la sangre. Y esta existencia toda es amoral. La vida descansa sobre unas bases que están en contra de la moral. Por ello se explica que la moral niegue la vida. Pero la vida es lo único real. La moral es ficción, falsedad, calumnia. «Mi principio capital: no se dan fenómenos morales» (*Wille z. Macht*, afor. 258).

La realidad, empero, es que Nietzsche no es tan absoluto enemigo de la moral. Todo lo contrario. Tan sólo rechaza una moral, la anterior, idealista, eudemonista, cristiana y burguesa alemana, para poner otra en su lugar, la moral de la vida. Transmutación de todos los valores es su lema, y en ese sentido toda la filosofía de Nietzsche es una filosofía moral.

¿Qué es la vida? Para entender esta moral centrada en la vida, tendremos que hacernos ante todo la pregunta de qué es la vida para Nietzsche. En ningún otro filósofo es tan grande el peligro de que el lector se deje

embelesar por el estilo musical y se contente con bellas palabras. Lo que aparece a muchos como profundidad es tan sólo sentimiento y afecto, que Nietzsche es maestro en sugerir. Pero en filosofía nada sacamos con meros sentimientos y palabras. Son precisas ideas, conceptos, razones. Más importante que la forma es el contenido. Al leer a Nietzsche hay que preguntar continuamente por el contenido, si no quiere uno verse burlado por la bella dicción. Además de leerlo hay que estudiarlo. Se advertirá que a medida que se acaballan las palabras sonoras y sugestivas, se aleja el contenido buscado. El concepto nuclear de Nietzsche, la vida, ofrece el mejor ejemplo de esto. ¿Qué entiende propiamente Nietzsche por vida, en la que tanto ahínco pone?

No la felicidad. Primero nos da una respuesta negativa. La vida no es la felicidad. No sin ironía Nietzsche se distancia del eudemonismo de los utilitaristas ingleses, de su eterna *happiness*, y no menos del amor al prójimo del cristianismo y de todas «las almas lácteas». «¿Os aconsejo el amor al prójimo? Más bien os empujo al odio del prójimo [próximo] y al amor lejano». Todo eso de felicidad, bienestar, compasión a Nietzsche le suena a instintos de la plebe. Es el «verde placer del pasto» de las grandes multitudes. Su ideal es muy distinto.

Voluntad de dominio. La primera respuesta positiva define la vida como ansia de poder, voluntad de dominio (*Wille zur Macht*). «¿Cuáles son nuestras valoraciones y nuestras tablas de bienes morales dignos de tal nombre? ¿Qué saldo positivo arroja su vigencia? ¿En favor de quién? ¿En razón de qué? Respuesta: para la vida. Pero ¿qué es la vida? Urge dar una nueva y más precisa comprensión del concepto de vida. Mi fórmula es: vida es voluntad de dominio» (*Wille z. Macht*, afor. 254). En esta voluntad de dominio Nietzsche encuentra el principio fundamental de todas las valoraciones. En el segundo aforismo del *Anticristo* se dice: «¿Qué es lo bueno? Todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de dominio, el dominio mismo en el hombre. ¿Qué es lo malo? Todo lo que viene de la debilidad. […] No conformidad y resignación, sino más poder; no paz, sino guerra; no virtud, sino destreza (virtud en el sentido renacentista, *virtù*,

virtud sin escrúpulos éticos). Los débiles y los fracasados deben perecer; primer principio de nuestro amor a los hombres. Y hay que ayudarles a ello. ¿Qué es más perjudicial que cualquier vicio? La obra de misericordia con toda suerte de desgraciados y débiles, el cristianismo». Todo el proceso del mundo se resuelve para Nietzsche en un apetito de dominio y nada más (*cf.* el aforismo final de *Wille z. Macht*).

Pero el poder o dominio es un concepto bastante polivalente. Hay un poder físico, un poder brutal, un poder del derecho, un poder de la inocencia, un poder de los valores, un poder de las verdades ideales. Para muchos, Nietzsche no ha mirado más que el escueto poder físico, y hablan por ello del biologismo de su ética y su filosofía. Hemos de ver que las cosas son algo más complicadas. Primero agotemos en lo posible las respuestas dadas por él a la pregunta: ¿qué es la vida en cuanto principio ético?

Los señores. Colindante del concepto de voluntad de dominio es el concepto de señorío, tal como aparece en la contraposición que establece Nietzsche entre moral de señores y moral de esclavos. A la luz de ella, la moral de Nietzsche ha de decirse una moral aristocrática. Los así llamados señores son los que mandan, los nobles, los fuertes.

Bueno = noble. Bueno es todo lo que cuadra al carácter, al poder y a la raza de estos señores: las actitudes levantadas y soberbias; un sentimiento de plenitud, que tiene que desbordarse; la euforia de un alto potencial de vida; la conciencia de una riqueza propia que tiende a difundirse, no por compasión, sino por magnificencia redundante. Cuadra también al talante de estos hombres la dureza, la fe en sí mismos, la arrogancia, una oposición instintiva a todo lo que es desinterés, y una cierta reserva frente a todo lo que significa simpatía y buen corazón.

Lo opuesto a esto son los débiles, los pequeños, los esclavos, los desheredados de la vida y toda su peculiar manera de sentir y situarse ante las cosas. Todo lo que se acomoda a ellos es bajo y, por consiguiente, malo. Los hombres de esta laya son objeto de desprecio; así, por ejemplo, el cobarde, el angustiado, el pusilánime, el egoísta estrecho, sobre todo el

mentiroso. Para la ética aristocrática es bueno todo lo que trasluce un aire señorial. Y malo todo lo que está a tono con el esclavo.

Claro que entre los aristócratas no han faltado caballeros ladrones, y sería del caso precisar un poco más el significado de la palabra «noble». Pero no es de la especialidad de Nietzsche entretenerse en estas menudencias analíticas.

Rebelión de los esclavos. Nos contará ahora algo dramático, el mito de la rebelión de los esclavos, que nos dará la clave genealógica de la moral en uso. Los esclavos vieron que no llegaban a la *virtù* de los fuertes y de los soberbios. Y no renunciando a acumular también valor y poder para ellos, comenzaron a invertir la ecuación de valores aristocráticos (bueno = noble = poderoso = bello = feliz = grato a Dios), depreciando ese canon de valor y encumbrando, en cambio, al orden de lo valioso y bueno su propia condición y cuanto a ellos les reportaba alivio: dolor, pequeñez, humildad, amabilidad, bondad, ánimo compasivo, paciencia, buen corazón. Fueron especialmente los judíos los que con su temible proselitismo se pusieron de parte de los tipos inferiores, de los parias de la humanidad y osaron introducir la gran subversión de valores: «Los menesterosos son los únicos buenos; los pobres, los impotentes, los abyectos son los únicos buenos; los que sufren, los desamparados, los enfermos, los feos son los únicos piadosos, los únicos bendecidos por Dios, para los que se reserva únicamente la bienaventuranza; por el contrario, vosotros los nobles y poderosos, vosotros sois los malos para toda la eternidad, los crueles, los lascivos, los insaciables, los impíos; vosotros seréis para siempre los desgraciados, malditos, condenados» (*Geneal. de la moral*, 1, afor. 7).

Resentimiento. Nietzsche ha inventado una palabra para denominar esta actitud revolucionaria de los débiles, el resentimiento. Nietzsche le reconoce una eficacia creadora, pues creó lo que hasta ahora ha pasado como ley moral. Así entendemos ahora la afirmación de que no se dan fenómenos morales, que la moral es una ficción, sin más apoyo que una visión bastarda de la vida y de sus fenómenos, muñida por los infradotados.

Estaban los racimos demasiado altos para ellos y dieron en decir que estaban en agraz, haciendo de la necesidad virtud.

Lo notable del caso es que estos débiles hayan tenido poder para imponer su criterio a los fuertes. Este poder sorprendente se le pasó por alto a Nietzsche, que podía haber hecho una discriminación de poder y dominio, y hubiera advertido que los mansos y los humildes poseyeron muchas veces la tierra y fueron más fuertes que los fuertes de este mundo. De no estar obcecado por su peculiar manera de entender la fuerza y el poder, Nietzsche hubiera reconocido un descomunal poder de propaganda en los débiles para hacerse oír y creer de los fuertes, hasta desplazar a éstos; se hubiera reconciliado con sus despreciados esclavos y hubiera podido incluso ver en éstos a los auténticos fuertes. Pero no desciende a estas consecuencias lógicas. Se queda en su inmediata división de los dos campos; por un lado, la vida en plenitud representada por los señores, que da la definición de lo bueno, y por otra la indigencia de los esclavos, que es lo malo, sin calar en la misteriosa equivocidad de aquella pobreza y aquella riqueza.

Inocencia del ser. Un tercer concepto característico de Nietzsche, con el que intenta precisar el concepto de vida como principio moral, es la inocencia del ser. Si, efectivamente, a tenor de la anterior afirmación, no se dan fenómenos morales, si todo lo que hasta ahora se denominó moral es sólo un disfraz del resentimiento de los esclavos y lo que importa en verdad es la fuerza de los fuertes, resulta que el ser, en su pura y desnuda realidad, la naturaleza y todo el devenir natural, es lo verdaderamente bueno y valioso. Este ser y devenir de las cosas es siempre «inocente», comoquiera que ello suceda. «Sería horripilante creer todavía en pecados; todo cuanto hacemos, por muchas veces que lo repitamos, es inocente» (*Werke*, XII, 68). «Tengo que eliminar no sólo la doctrina del pecado, sino también la del mérito (virtud). Lo mismo que en la naturaleza, […] quedan en pie tan sólo los valores estéticos; lo repelente, lo ordinario, lo raro, atrayente, armónico, áspero, estridente, contradictorio, torturante, embelesador, etcétera» (*Werke*, XII, 76). «Me he esforzado por demostrar la inocencia del ser; y quizá pretendí en ello procurarme el sentimiento de plena irresponsabilidad, hacerme libre de toda alabanza y reproche. […] La primera solución que se

me ofreció fue la justificación estética del ser. […] La segunda solución fue el representarme la carencia objetiva de valor de todo concepto de culpa y el persuadirme del carácter subjetivo, necesariamente injusto e ilógico, de toda vida. La tercera solución fue el negar todos los fines y convencerme de la incognoscibilidad de todas las causalidades» (*Werke*, XIII, 127). «Hoy, cuando todo imperativo moral, "el hombre debe ser de esta o de la otra manera", pone en nuestros labios una mueca de ironía; cuando contestamos que, a pesar de todo (es decir, educación, enseñanza, medio ambiente, casos de fortuna o de infortunio), el hombre es lo que es, y nada más, vamos aprendiendo a invertir de modo original la relación de causa y efecto en los asuntos morales. Ninguna cosa nos separa quizá tanto de los antiguos creyentes de la moral. No decimos ya, por ejemplo, que el vicio es causa de la ruina, aun fisiológica, de tal o cual […] sino que pensamos más bien que el vicio y la virtud son consecuencias. […] Hemos aprendido a no separar la degeneración moral de la degeneración fisiológica; aquélla es un simple complejo de síntomas de esta última» (*Wille z. Macht*, afor. 334).

Con estos y otros pasajes similares se nos hace patente que la realidad propia de lo ético se ha desvanecido para Nietzsche. El deber queda tan desprovisto de sentido como el querer. No se da una decisión libre frente al imperativo moral. Con el naturalismo del ser bueno e inocente enlaza también, consiguientemente, el determinismo.

Eterno retorno. Nietzsche desarrolla la última consecuencia de este eclipse del deber. «La alternativa, la oposición, está fuera del alcance de las cosas; la unicidad irrepetible está a salvo en todo acontecer» (*Wille z. Macht*, afor. 308). Todo es ahora destino. «Mi fórmula de la grandeza del hombre se cifra en el *amor fati*; no codiciar otra cosa, ni detrás, ni delante, ni por toda la eternidad. No contentarse con sobrellevar lo inevitable, ni menos encubrirlo —todo idealismo es un tapujo embustero de lo ineludible—, sino amarlo» (*Ecce Homo*, «¿Por qué soy tan prudente?», afor. 10). El determinismo de Nietzsche y la fe en el destino aparecen ahora bajo la forma especial del eterno retorno de todas las cosas. La teoría es antigua, ya de los filósofos griegos; en Nietzsche significa una superación del nihilismo al abrirse con ella una nueva eternidad.

Al «Dios ha muerto», estampado en el umbral de la filosofía de Nietzsche, siguió el nihilismo del «nada es verdad, todo está permitido» (*Zarat*. IV, «La sombra»), puesto que no hay ya un «tú debes». El paso inmediato de Nietzsche fue el «yo quiero» del hombre señor. Pero entonces Zaratustra (primera de las tres transformaciones del espíritu) reconoce que detrás del «yo quiero» hay un «yo debo». El hombre quiere siempre lo que ya es. Nuestro yo es nuestro destino; nuestra libertad es necesidad; nuestra voluntad es la voluntad de un mundo que retorna siempre en eternos ciclos del tiempo y del ser; en una imponente suma de fuerza, que ni aumenta ni disminuye, que a sí misma se crea y a sí misma se destruye, en un eterno movimiento de retorno y avance del círculo: es Dionisos. Dentro de ese mundo está el hombre. No es distinto, ni es más, ni es menos que ese mundo, con su eterno devenir. «¡Escudo de la necesidad! ¡Soberana estrella del ser! A la que ningún deseo alcanza, ningún "no" empaña; eterno "sí" del ser. Soy yo tu eterno "sí", pues yo te amo, ¡oh eternidad!».

¿Biologismo? A vuelta de tanta palabra fulgurante y poética, ¿sabemos ya lo que de verdad es para Nietzsche la vida erigida en principio supremo de la moral? Buena parte de las expresiones aducidas empujarían el concepto nietzscheano de vida hacia un puro naturalismo y biologismo. Para muchos es así.

Razones en pro. Se une a ello el hecho de que en innumerables pasajes Nietzsche parece proclamar un biologismo brutal concretado en el más descarnado poderío material y físico con inequívoco sentido naturalista. Tan sólo un par de ejemplos. «Guerra contra toda concepción muelle de la "nobleza". No es de ella detenerse ante un tanto más de brutalidad, como ni tampoco el retroceder a la cercanía del crimen. Ni el aspirar a una situación cómoda de contentamiento propio. Hay que ponerse en tensión de aventura, de tentación, de ruina. ¡Nada de pía charlatanería de las almas buenas! Quiero lanzar al viento un ideal más robusto» (*Wille z. Macht*, afor. 951). «El bárbaro es afirmado en cada uno de nosotros. También el animal salvaje» (*Wille z. Macht*, afor. 127). «Estamos persuadidos de que la dureza, la violencia, la esclavitud, el peligro en la calle y en el corazón, la reserva

insidiosa, el estoicismo, el arte de seducir y el genio diabólico, todo lo malo, terrible, tiránico, rapaz y astuto en el hombre es tan bueno para elevar la especie humana como su contrario» (*Wille z. Macht*, afor. 957).

De todos es conocido el famoso pasaje sobre la «bestia rubia» de la *Genealogía de la moral* (1, afor. 11), latente, según Nietzsche, en todas las razas grandes y nobles, capaz de perpetrar una serie de asesinatos, incendios, torturas e infamias, y de quedarse después con el ánimo tan tranquilo como si se tratara de una travesura de estudiante. También son conocidos los entusiasmos de Nietzsche por los tipos de esta clase que nos ha dejado la historia, como César Borgia, Catilina, Iván el Terrible, Maquiavelo, Napoleón.

Razones en contra. Con todo, es preciso decir que Nietzsche no es propiamente un partidario del naturalismo ni del biologismo moral. No son pocos los pasajes en los que se pronuncia contra la desnuda fuerza física y contra la simple vitalidad, y establece un criterio de valor, que discrimina poder y poder, *physis* y *physis*. Por ello, y a pesar de la caracterización fisiológica de la moral expresada en los anteriores pasajes, habremos de decir que la última palabra de Nietzsche no es lo biológico.

No obstante la teoría del eterno retorno con su necesidad ineluctable, no cesa de señalar metas y exigencias al hombre. Un par de ejemplos: «Se tiene a gala hablar de toda suerte de inmoralidad. Pero cargar con ella… Por ejemplo, yo no soportaría sobre mi conciencia una palabra mentida o un asesinato. Tarde o temprano la enfermedad y la ruina serían mi suerte» (*Werke*, XII, 224). «Solitario, sigues el camino que conduce a ti mismo, y ese camino pasa por delante de ti y de tus siete demonios. […] Tienes que querer arder en tus propias llamas; ¿cómo resurgirás a nuevo ser sin convertirte antes en ceniza? Solitario, sigues el camino del Creador, quieres hacer un Dios de tus siete demonios. […] Yo amo a aquel que quiere crear algo superior a él, y en este empeño sucumbe» (*Zarat*. I, «Del camino del Creador»).

«No hay calamidad más dura en los destinos humanos que el que los poderosos de la tierra no sean también los primeros entre los hombres. Así, todo es falso y monstruoso, y todo va de cabeza. Y cuando son los últimos,

más animales que hombres, entonces crece el prestigio de la plebe, y a la postre grita la virtud plebeya: Heme aquí; yo sola soy la virtud» (*Zarat*. IV, «Conversación con los reyes»). «Yo he visto, y aún veo […] hombres que no son más que ojos enormes, o bocas enormes, o formidables panzas, o alguna otra cosa enorme; a estos tales llamo yo lisiados a la inversa» (*Zarat*. II, «De la salvación»).

En definitiva, Nietzsche se pronuncia contra la mera cantidad de fuerza. «La concepción mecanicista no quiere más que cantidades, pero la fuerza se halla en la cualidad» (*Wille z. Macht*, afor. 1077). Nietzsche reprueba el abuso del poder de los Césares romanos (*Werke*, XIV, 65), y llega alguna vez a poner el ideal del empleo de la fuerza en un «César con alma de Cristo» (*Wille z. Macht*, afor. 983). «El hombre grande es grande por el ámbito de libertad de sus deseos y por el poder aún mayor que sabe servirse de estos magníficos monstruos» (*Wille z. Macht*, afor. 933).

Concluiremos, pues, a la vista de estos pasajes, que no es el puro biologismo la indiscutible calificación de la filosofía de Nietzsche, ni el alfa y omega de ella el eterno retorno.

Valores. Pero ¿a qué cualidades apunta Nietzsche? ¿Qué poderes o fuerzas son aquellas que ponen a su servicio lo puramente biológico y los apetitos de los hombres grandes? Toda la cuestión estriba en aclarar esto. Voluntad de dominio, nobleza, arrogancia, salud plena, fuerza, plétora de vida, eterno devenir no son sino expresiones provisionales. Piden una definición más precisa. Flota aquí en Nietzsche el concepto de valor. Valorar, apreciar, amar, poner y crear valores, ésta es la tarea.

La tarea. De mil maneras viene a formularse esta exigencia al hombre. «Qué sea el bien y el mal, eso no lo sabe nadie más que aquel que es creador. Y éste es aquel que crea fines al hombre. Y da a la tierra su sentido y su futuro; éste es el que hace creadoramente que lo uno sea bueno y lo otro malo» (*Zarat*. III, «Del rostro y los enigmas»). «El hombre es el que pone valores en las cosas. Los pone para sostenerse a sí mismo. Fue él quien primero asignó, creador, un sentido a las cosas, un sentido humano. Por ello se llama hombre, es decir, el que valora» (*Zarat*. I, «De los mil y un

fines»). «¿Eres tú una fuerza nueva y un derecho nuevo? ¿Un primer movimiento? ¿Una rueda que inicia en sí su rodar? ¿Puedes tú forzar a las estrellas a girar en torno a sí mismas? ¡Ah! ¡Hay tal prurito de alturas! ¡Hay tales convulsiones de ambición! Muéstrame que no eres un codicioso ni un ambicioso. ¡Ah! ¡Hay tantos pensamientos grandes, que no hacen más efecto que un fuelle; soplan y se quedan vacíos! ¿Te llamas a ti mismo libre? Tus ideales grandes y dominadores quiero oír yo, no tus protestas de haber sacudido yugos. ¿Eres en realidad uno de los que supieron sacudir el yugo? Algunos hay que tiraron al suelo, junto con las cadenas, su mayor valor. ¿Libre *de qué*? ¿Qué le importa eso a Zaratustra? Que me lo diga sin pestañear tu ojo, ¿libre para qué?» (*Zarat*. I, «Del camino del creador»).

Así y parecidamente suenan las continuas amonestaciones de Nietzsche.

El vacío. Lo que ocurre es que al querer fijar el contenido concreto y positivo de esos valores, nos cansamos en balde. Nietzsche no ha creado en realidad una nueva tabla de valores; todo se le va en predicar con frases brillantes y confusas sobre ellos. Después de leer el capítulo en que trata del origen de nuestra virtud (*Zarat*. I, «De la virtud dadivosa»; parecidamente, II, «De la salvación»), ¿sabe uno en realidad lo que en concreto le cumple hacer, descartado como ha quedado el puro naturalismo y biologismo? No hay que atribuir a Nietzsche, efectivamente, un naturalismo ni un biologismo; ha visto perfectamente su imposibilidad. Lo que se impone decir es que su filosofía se convierte en pura negatividad; en vez de superar el nihilismo, lo aumenta. Prometía invertir los valores; en realidad no ha hecho más que rechazar los existentes, sin ofrecer en compensación nada positivo o algo mejor. No basta decir que ese valor positivo es el dinamismo general, que se esconde tras las vivas descripciones nietzscheanas de la «bestia rubia», de un ideal más brutal y de la recia madera de los criminales siberianos, etcétera, tal como entiende todo esto en el fondo Nietzsche. Para que tenga lugar una realidad moral no basta simplemente poder; debe concretarse en un poder algo determinado. Este algo determinado y sus contenidos faltan en Nietzsche. No ha pasado de darnos bellos marcos vacíos de conceptos. Nietzsche pertenece a los

espíritus que simplemente niegan. Fue un espíritu enfermo verdaderamente. ¿Cantó por ello con tanto énfasis la salud desbordante?

Superhombre. Pero ahí está el superhombre, se dirá. El superhombre condensa toda la intención y la voluntad de Nietzsche. «¿Se malogró el hombre? ¡Bien! ¡Enhorabuena! Vosotros, ¡hombres superiores! Ahora están de parto los montes y parirán el porvenir del hombre. Dios ha muerto. Ahora queremos que viva el superhombre. […] Llevo en el corazón al superhombre, que es para mí el primero y el único. No el hombre, no el prójimo, no el mísero, no el que sufre, no el mejor. […] Lo único por lo que yo puedo amar al hombre es porque es una transición, una decadencia» (juego de palabras: *Uebergang, Untergang, Zarat*. IV, «Del hombre superior», 2 y 3; *cf*. también el Prefacio, 4 y *Zarat*. I, «De la virtud dadivosa», 3, final).

El dios nuevo. Acaso el superhombre nos traiga lo que buscamos de positivo y creador en Nietzsche, la conclusión deseada. «Por algún lado […] tiene que aparecer el hombre salvador, el que devuelve a la tierra su destino, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada» (*Geneal. de la moral*, 2, afor. 24). Pero no viene. Si se confrontan los pasajes en los que Nietzsche habla de ello, nos quedamos al fin con lo de siempre; se proclama la tarea, se expresa la misma exigencia; se exalta, se pinta con nuevas palabras lo bueno y lo grande que ello sería. Pero de ahí no pasamos. Falta el contenido, aquel contenido que efectivamente se encumbre sobre el mero biologismo y naturalismo; porque ahí está la dificultad del problema, una vez que Nietzsche desechó la moral antigua y, por otra parte, no quiso quedarse en un ejemplar brutal de la naturaleza humana, sino que anunció un hombre nuevo que dejaría atrás todo el pasado.

Palabras vacías. ¿En qué está propiamente la excelencia de este hombre? ¿Cuáles son sus contenidos? ¿Qué sabemos del superhombre?, cuando se nos dice que el hombre corriente es tan sólo una transición hacia él, una decadencia, un puente, un anhelo hacia la otra ribera y se nos pinta al hombre ideal como un rayo que nos lame con su lengua, una locura que hay

que inyectarse, un tipo de más alta prudencia, con condiciones de origen y conservación distintas de las del hombre medio, «una raza con su esfera de vida aparte, dotada de exuberante potencial para la belleza, la valentía, la cultura, la delicadeza, aun en lo espiritual; una raza afirmadora que se puede permitir el gran lujo, demasiado fuerte para serle necesario el tiránico imperativo de la virtud, bastante rica para no tener que andar con parsimonias y meticulosidades, más allá del bien y del mal, un invernadero para plantas especiales» (*Wille z. Macht*, afor. 898).

Son todo esto simples marcos sin imágenes en los que puede meterse lo que se quiera. Por lo demás, el mismo Nietzsche tiene el sentimiento de no haber alcanzado lo que quería. «Es verdad que algo nos atrae siempre hacia arriba, hacia la región de las nubes; colocamos sobre ellas nuestros globos pintarrajeados, a los que damos luego el nombre de dioses y superhombres. Son en verdad bastante leves para semejantes tronos todos esos hinchados dioses y superhombres. ¡Ah! ¡Qué cansado estoy de todo lo insustancial!» (*Zarat*. II, «De los poetas»).

El que en Nietzsche no lee más que palabras y acaso inadvertidamente llena sus marcos vacíos con contenidos propios, cristianos, eudemonistas, idealistas, naturalistas, inexistentes en Nietzsche como hemos visto, encontrará al superhombre; quien lee a Nietzsche con sentido crítico y busca en él mismo esos contenidos nuevos, se llevará un gran chasco. Que el caso personal de Nietzsche terminara en tragedia no altera la situación.

Cría de hombres. De todos modos, Nietzsche traza, en una ocasión, un plan concreto para llegar al superhombre; pero la tragedia acabó aquí en comedia. Nos referimos a su plan de criar al superhombre como resultado de un cruzamiento del noble oficial prusiano con la raza judía: «Sería por todos conceptos interesante ver si se dejaría juntar y acoplar el genio [judío] del dinero y de la paciencia, y sobre todo algo de espiritualidad, cosas que escasean copiosamente en la región aludida, al arte de mandar y obedecer, en lo que es hoy clásico dicho país». Es sin duda una ocurrencia bufa de Nietzsche; pero pronto se cortan estos brotes del «patriotismo alegre y solemne» (*Más allá del bien y del mal*, afor. 251). Cincuenta años más tarde Nietzsche tendrá una brillante escuela de adeptos que estará realmente

persuadida de que el superhombre puede ser resultado de una experiencia de establo.

Lo alemán y lo cristiano

Nietzsche y los alemanes. Nietzsche se sublevó por igual contra lo alemán y contra lo cristiano. Y no sólo al tiempo de su obra *Ecce homo*, época en que la oposición a su tiempo desbordó su espíritu, sino ya antes de 1888.

Enemistad. En *Humano, demasiado humano* se hace la siguiente pregunta. La aristocracia espiritual, carente de toda envidia, de Goethe, la noble y solitaria resignación de Beethoven, el donaire y la gracia de Mozart, la inflexible virilidad y libertad, aún dentro de la ley, de Händel, la consolada e iluminada vida interior de Bach, ¿son éstas las cualidades alemanas? Nietzsche prefiere a ello los «libros europeos», que se alzan sobre todo gusto puramente nacional, y afirma que Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Fontenelle, Vauvenargues, Chamfort contienen más pensamientos auténticos que todos los libros de los filósofos alemanes tomados en conjunto.

En el *Ecce homo* Nietzsche cae en auténticos arrebatos de furor. Subraya su ascendencia polaca por parte de padre; canoniza el ideal humano de los franceses; discute la capacidad de los alemanes para entender algo de música y tiene para sí que Wagner es más extranjero que alemán. Abomina de la filosofía alemana; Leibniz y Kant son las dos mayores trabas de la honradez intelectual de Europa; Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel, Schleiermacher son inconscientes falsificadores de moneda, verdaderos *Schleiermacher*, es decir: «fabricantes de velos». Los historiadores alemanes son, para Nietzsche, los bufones de la política y de la Iglesia; los alemanes «tienen sobre su conciencia todos los grandes atentados contra la cultura cometidos en los últimos cuatro siglos».

Amor y odio. En realidad, Nietzsche no ha tenido ante los ojos más que al alemán de frente obtusa, el del «marasmo cultural de mediados del siglo XIX», en el que Wagner y cualquiera otro alemán verdaderamente grande tenía que ser, por necesidad, revolucionario. Apuntó asimismo

contra el nacionalismo vano y huero del II Reich, en el que prevalecen de nuevo los necios, cambiados sólo los colores, flamantes con su reluciente uniforme de húsares. Este alemán del imperio no pudo pensar como europeo, ni tampoco pudo comprender a Nietzsche. De ahí la indignación de Nietzsche. Detrás de ese desprecio se esconde, sin embargo, un secreto amor al «alemán de la raza fuerte», al «alemán fenecido», al hombre del norte y al ario. Una de las cosas que Nietzsche echa en cara al cristianismo es precisamente el ser una religión antiaria por excelencia, y el haber «mejorado», «metido en el convento», «hecho penitentes», y así pervertido, a los nobles germanos, es decir, los más bellos ejemplares de la bestia rubia. El ideal de Nietzsche fue el mismo de Hölderlin: el espíritu de la Germania precristiana maridado con el espíritu de la Hélade presocrática. Tal sería el hombre ideal del futuro. Por ello, Nietzsche se entusiasmó al principio con Wagner, y quedó después desengañado cuando Wagner se tornó cristiano. ¿Qué pensador es éste que formula afirmaciones genéricas tan desmesuradas y absurdas?

Nietzsche y los cristianos. De modo enteramente paralelo discurre el furor de Nietzsche contra el cristianismo.

Enemistad. Primero son ataques particulares. Que el cristianismo inventó el concepto de Dios como contraconcepto de la vida, para aplastar los instintos de ésta, sus alegrías y su pujanza exuberante. Que inventó el más allá para desvalorizar el más acá; el alma, para denigrar al cuerpo y todo lo que al cuerpo toca; el pecado, la conciencia, la libertad, para arrebatar a los fuertes y soberbios su fuerza. La conciencia y el pecado fueron propiamente, según Nietzsche, invenciones judías, pero las tomó el cristianismo y, sobre todo, Roma, para judaizar el mundo entero. Los conceptos capitales del cristianismo, amor, compasión, humildad, abnegación, espíritu de sacrificio, son pura moral de esclavos y odio a la vida. «El Dios de la cruz es una maldición contra la vida, una flecha indicadora para huir de la vida». El concepto opuesto es Dionisos. «Dionisos contra el Crucificado», es el lema de Nietzsche.

Luego vienen las acusaciones globales, las condenaciones desmedidas y desaforadas. «Yo levanto contra la Iglesia cristiana la más terrible de todas las acusaciones. […] Es para mí la más grande de todas las corrupciones imaginables; tuvo voluntad de la mayor corrupción posible. Nada dejó la Iglesia cristiana libre de su contacto corruptor; de todo valor ha hecho un antivalor; de toda verdad, una mentira; de toda honradez, una vileza» (*Anticristo*, afor. 62).

Amor y odio. Pero lo mismo que detrás de la ojeriza contra lo alemán se oculta un secreto amor, también encontramos expresiones más positivas frente a lo cristiano. «Ironía contra aquellos que creen hoy superado el cristianismo por las modernas ciencias naturales. Los valores cristianos no han sido superados nunca por dichas ciencias. Cristo en la cruz es el más elevado símbolo aún hoy» (*Wille z. Macht*, afor. 219). Igualmente merecen la admiración de Nietzsche una porción de instituciones de la Iglesia católica: las obras buenas en lugar de la fe sola, las ceremonias del culto, el halo de dignidad y autoridad que rodea al sacerdote. Hasta el rezo del Rosario, la confesión sacramental, el celibato y los jesuitas son a veces defendidos contra las acusaciones del vulgo. Especialmente le impresiona favorablemente a Nietzsche el que en la Iglesia católica haya un auténtico mito, una indubitada fe, mientras en el protestantismo domina el espíritu de profesor, puro racionalismo y sentido exclusivamente humano. Y sobre todo le agrada la jerarquía de la Iglesia. Esto es para Nietzsche sentido de preeminencia, voluntad de dominio, un último trozo de Imperio romano.

Nietzsche truena contra Lutero, porque con su sacerdocio universal. extendido a todos los fieles, dio en tierra con la jerarquía, introdujo la igualdad democrática y con ello acabó con el hombre superior. La reforma protestante es, según él, la revolución de los campesinos del norte contra el espíritu más fino de los del sur. Lutero mismo es el campesino más locuaz y arrogante que ha habido jamás en Alemania, un pobre diablo, plebeyo y grosero, que se atrevió a un diálogo «directo y descompuesto con su Dios», por estar totalmente falto del sentido de etiqueta y del gusto de lo hierático.

Nietzsche no oculta su entusiasmo por la aristocracia de la Iglesia romana, la elegancia de los gestos, la majestad del mirar, la transparencia

espiritual del rostro, como es dado observar, sobre todo, en las más altas capas del clero, especialmente si proceden de linajes nobles. Y puesto a «filosofar» sobre esto, no extrañará que el sacerdote, que en otros contextos de Nietzsche aparecía como un engendro de vileza, de impotencia, odio envidioso a la vida, fuente de calumnia envenenada, obtenga ahora el honroso título de «delicado animal de presa», y los príncipes eclesiásticos aparezcan como un puente al superhombre (*cf.* el trabajo de G. Kohler, «Nietzsche und der Katholizismus», *op. cit.* [en biblio., pág. 408]).

Interpretación de Nietzsche. Se ha querido interpretar la crítica que hace Nietzsche del catolicismo en el sentido de un secreto anhelo hacia un verdadero y auténtico cristianismo. Como odió a los alemanes de su tiempo, odió también sólo a los cristianos de su tiempo; en unos y en otros advirtió y fustigó la mediocridad e inautenticidad. Pero es muy problemático que Nietzsche haya tenido una verdadera actitud positiva y favorable respecto del cristianismo en cualquiera de sus formas, aun las más ideales. En semejantes interpretaciones se lee frecuentemente en Nietzsche mucho que en modo alguno se halla en él, y, en cambio, se rechaza mucho que con toda seguridad se halla en sus textos. En todo caso, el paralelismo de su actitud frente a lo alemán y lo cristiano no dejará de sorprender.

Podemos apuntar un tercer paralelismo en su desbordado odio a la moral antigua. Tampoco aquí la oposición parece ser definitiva, no obstante la defensa verbal del naturalismo, pues, como vimos, se inquieren más altos criterios que confieran su último sentido y valor a la voluntad de dominio. ¿No habría en el fondo más íntimo del «anticristo» una voluntad de cristianismo, lo mismo que en el fondo del «enemigo de la moral» había en realidad un moralista? Todo dependerá, naturalmente, de lo que se entienda por «ser cristiano», por el ser cristiano tal como lo entendía Nietzsche. Toda solución que no haya respondido antes a esta pregunta será prematura. Y más radicalmente habría que preguntarse si Nietzsche mismo sabía lo que quería, concretamente en lo tocante a lo alemán y a lo cristiano, y aun en lo tocante a las demás cosas, porque las contradicciones abundan en su pensamiento.

Jaspers dice, con razón, que para casi toda afirmación de Nietzsche se puede encontrar en el mismo Nietzsche la afirmación contraria. Pero esto no es por haber ejercido una filosofía de autosuperación, como Jaspers piensa, sino por la sencilla razón de que su espíritu no era dueño de sí. No queda lugar a duda de que la enfermedad se asentó en Nietzsche más honda y más tempranamente de lo que corrientemente se quiere admitir. Siempre que se quiso sacar de la filosofía de Nietzsche algo aprovechable, fueron necesarias graves operaciones y arreglos de fondo. El Nietzsche de Bertram, Klages, Baeumler, Jaspers, Heidegger, no es el histórico, sino un Nietzsche desfigurado, «mejorado». ¿Valía la pena hacerlo?

Nietzsche en el siglo XX

No puede ignorarse lo que el siglo XX ha querido hacer de Nietzsche ni los fines a cuyo servicio fue puesto. Abarcan éstos toda la gama, desde el goce estético hasta la fatalidad trágica en el abuso político de sus palabras. Ahora es cuando conocemos, como en Marx y los hegelianos de izquierda, el árbol por sus frutos, y aprendemos también, cada vez más, a no subestimar el siglo XIX. Distinguiremos en el movimiento nietzscheano del siglo XX tres direcciones; estético-musical, política y existencialista.

Interpretación estético-musical. El movimiento estético-musical nietzscheano comienza con el mismo Nietzsche, que tomó el espíritu de la música como punto de partida para explicar el origen de la tragedia griega. Lo artístico se le representó entonces a Nietzsche como una justificación del mundo. En sí mismo considerado, este mundo es amoral y como tal insoportable. Pero cuando el artista sabe presentar las cosas terribles y problemáticas, entonces habla por él un «instinto del poder y de la majestad […] no teme ya. […] El arte afirma». Ocurre esto particularmente en la tragedia griega, en la que se caracterizan las épocas y los caracteres fuertes. «Son los espíritus de los héroes, que se afirman a sí mismos en la crueldad trágica». Y dentro de la tragedia el coro, que, presa de la fascinación de lo dionisíaco en danza y arrebato, afirma jubilosamente el mundo entero con todos sus contenidos.

Esto fue la filosofía de Nietzsche, según esta interpretación: Dionisos como símbolo de la vida. Este helenismo heroico-estético de la tragedia es lo que debía constituir el ideal humano de los alemanes, tal como lo soñara ya Hölderlin (*cf. supra*, pág. 307). Nietzsche busca ansiosamente con la mirada al poeta de este ideal. «Este héroe futuro del saber trágico será aquel en cuya frente brille el fulgor de aquella fresca jovialidad griega, aquel destello de santidad con el que se inaugure un nuevo renacer aún esperado de la Antigüedad, el renacer alemán del mundo helénico». Por ello

Nietzsche trabó amistad con Wagner. En el embeleso ardiente de su música debía purificarse el espíritu alemán y llenarse con un nuevo mito.

Aquí es donde entronca el movimiento estético nietzscheano del siglo XX, representado, principalmente, por el cenáculo de Stephan George. En la segunda poesía del ciclo *Hyperion*, escribe el poeta George: «Una intuición me une a vosotros, hijos de la isla, los que ideasteis una acción con elegancia, una imagen con alteza […]; los que en la carne y en el bronce configurasteis un molde a la humanidad; que en la danza y arrebato báquico engendrasteis nuestros dioses». Y según K. Hildebrandt: «La Hélade es hasta el presente la cima de toda cultura de la raza nórdica; en ninguna parte mejor que en la obra de Platón puede suscitarse en nosotros la intuición de aquello para lo que está llamado el pueblo alemán». Y naturalmente, en este camino de vuelta a los santuarios helenos, la primera estación es Nietzsche.

La principal obra filosófica con esta interpretación estético-musical de Nietzsche la escribió E. Bertram, en 1918, en su libro *Nietzsche*; lleva por subtítulo *Versuch einer Mythologie* (Ensayo de una mitología).

Interpretación política. El punto de apoyo de esta interpretación es la «voluntad de dominio». Dionisos no es ya un dios del arte, sino un dios de la guerra. «Dionisos es la fórmula más antigua de la voluntad de dominio», escribe A. Baeumler.

Cabe también aquí preguntar cómo habrá que entender esta voluntad de dominio. Podemos distinguir dos vías: una popular y otra académica.

Versión popular. La interpretación política popular de Nietzsche se hace fuerte en los pasajes que al parecer airean un ideal más robusto (*cf. supra*, pág. 413), que proclaman la lucha por la existencia, la actuación sin escrúpulo, la barbarie sana, la brutalidad y el maquiavelismo. El pasaje clásico es el de la bestia rubia (*Geneal. de la moral*, I, II; *cf. supra*, pág. 414), que vive en el fondo de todas las grandes razas, que de tiempo en tiempo tiene necesidad de desperezarse, y después de realizar una serie espantosa de asesinatos, incendios, atropellos de honra y torturas, se vuelve con el ánimo orgulloso y el alma tan tranquila como si se tratara de una

travesura estudiantil, con la persuasión de que el poeta tendrá para mucho tiempo algo que celebrar y cantar en sus versos. Estas palabras se tomaron demasiado al pie de la letra, no como expresiones retóricas emanadas de una problemática más radical, de una lucha por nuevos valores, más vitales. Entendidos como suenan, sugieren, sí, el naturalismo y el biologismo que se quiere sacar de Nietzsche y que están más en los que le siguen que en él mismo.

Versión académica. La versión académica de esta interpretación política de Nietzsche desarrolla su tesis con mayor finura.

A. Baeumler, su principal representante, habla de un activismo heroico. El ideal es el ἀγών (lucha) griego. Luchar, siempre luchar. No sólo las representaciones dramáticas, sino la vida entera ha de desarrollarse como un certamen heroico. Luchar y vencer e inmolarse venciendo; así morían los héroes de la tragedia griega. Lo más penetrante de la visión de Nietzsche habría sido precisamente comprender que este impulso vital hacia la lucha no puede ser sofocado, dado que constituye la íntima realidad del hombre; pues «del fondo de la naturaleza, donde tiene su asiento lo bestial y lo malo, emana también lo mejor y lo más noble del hombre. Los griegos fueron grandes porque hallaron la vía para domeñar aun los más fuertes instintos de su raza belicosa, abriéndoles el cauce de la lucha deportiva».

Es un dinamismo universal el que aquí se postula sin centrarlo en nada determinado. Aun con un revestimiento más erudito, y ciertamente más rico que la desatentada versión de Hitler, esta filosofía no hubiera constituido, en ningún momento, un obstáculo para los actos del *Führer*.

La interpretación académica de Nietzsche, en realidad, no se distingue de la popular más que en la forma, no en los principios. Una y otra carecen de criterios inequívocos de valoración selectiva y sublimadora por encima de la desnuda vitalidad. Ambas desconocen que el mismo Nietzsche quiso trascender el puro dinamismo. Es idea ya de antiguo superada en la historia del pensamiento; lo vimos en el círculo socrático, donde se reconoció que tal dinamismo desembocaba necesariamente en una πανουργία, que se traduce en habilidad para todo, lo mismo bueno que malo (*cf.* vol. I, págs. 98s).

Interpretación existencialista. Jaspers. Es clásica en esta línea la interpretación de K. Jaspers en su libro *Nietzsche* (1936). Jaspers rechaza la crítica usual en torno a Nietzsche, que se aplica a descubrir las innúmeras contradicciones y la continua ausencia de lógica en su filosofía; o pone de manifiesto lo equivocado de tales o cuales ideas en particular; o bien reprueba en bloque todo el estilo de vida de Nietzsche, su individualismo, su enemistad racial antialemana, su nihilismo. Es igualmente desacertada la actitud de los que, omitiendo toda crítica, se entregan incautamente a Nietzsche, sacando ahora uno, ahora otro aspecto de su filosofía, según les acomoda.

Frente a todo ello, Jaspers opina que lo mejor será preguntarse cómo se ha entendido Nietzsche a sí mismo, y a tenor de esta autointerpretación, entenderle también nosotros. Ahora bien, sigue Jaspers, la autointerpretación de Nietzsche descansa precisamente en la contradicción, en la plurivalencia, en la máscara y en la versatilidad. La filosofía de Nietzsche es la filosofía de la autosuperación, de la inquietud sin horizonte, de la absoluta negatividad. No quiso ser un sistemático. No tuvo patria.

En su apoyo Jaspers aduce estas textuales palabras de Nietzsche: «Haber recorrido todo el circuito del alma moderna, haberme sentado en cada uno de sus rincones, es mi orgullo, mi tortura y mi felicidad». Ya a los 12 años había fantaseado: «Nadie se atreverá a preguntarme dónde está mi patria», y de mayor dice acordemente: «Hemos roto tras de nosotros todos los puentes, hemos roto la tierra misma a nuestra espalda».

Esta filosofía de la absoluta negatividad y de la incesante autonegación y superación es como una pasión por la nada. En el fondo es un filosofar basado en la ausencia de Dios. Todo se ha hundido para Nietzsche: moral, razón, humanidad, cultura, verdad, filosofía, cristianismo, Dios. Pero esta ausencia y esta negación de Dios no equivalen a la teoría de un ateo corriente. De serlo, la postura de Nietzsche se hubiera convertido al punto en no-filosofía. Efectivamente, Nietzsche tiene que estar siempre superándose y negándose. No puede, por tanto, petrificarse en su pensamiento, ni siquiera en su ateísmo. Entonces, ¿qué? Sencillamente, Nietzsche tiene que «existir», estar siempre anticipándose, fracasar en el

límite, acometer de nuevo, de nuevo fracasar y, sin embargo, pujar y buscar en una ilimitada inquietud. En ese existir así tendríamos la verdadera filosofía de Nietzsche. Pensamiento y vida se han hecho en él una misma cosa. Jaspers ha hecho de Nietzsche un filósofo de la existencia.

Heidegger. Igual que Jaspers, también Heidegger atrae a Nietzsche a su órbita filosófica. Jaspers sobre el concepto de fracaso y superación. Heidegger sobre el de nihilismo. Es fácil refutar a Jaspers. «En todo caso sería improcedente apoyarse en las formulaciones axiológicas de Nietzsche para deducir de ahí que su filosofía es existencialista. Jamás lo fue» (*Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1950, pág. 230). Para Heidegger, Nietzsche es un metafísico. El comienzo, sí, es antimetafísico. El «Dios ha muerto» equivale a un veredicto contra el mundo suprasensible, al que se declara sin vigor, sin vida. La metafísica, es decir, el platonismo, eso es para Nietzsche la filosofía occidental, toca a su fin. Nietzsche mira su propia filosofía como una reacción contra la metafísica, es decir, contra el platonismo. De ahí su constante anuncio profético del nihilismo. Nihilismo para la metafísica, para la cultura occidental, y, en particular, para el cristianismo. Nietzsche penetró el lado débil de todo este universo espiritual de Occidente. Ahí está su grandeza. Pero al tratar de rehacer su mundo nuevo cae, contra su deseo, en el mismo pensamiento metafísico combatido. El frenético Nietzsche proclama la muerte de Dios, pero de hecho busca otro Dios, otra vez a Dios, exactamente como lo buscó la metafísica de siempre. Y en esto estará precisamente el nihilismo. En vez de asentar el ser, lo desfigurará la vieja metafísica, olvido del ser. Ése sería el golpe mortal dado al cadáver de Dios, lo mismo que el postulado del valor de Nietzsche en la voluntad de dominio. Por ello Heidegger opina: «Nietzsche no ha entendido nunca la esencia del nihilismo (que él proclamó), igual en esto a la metafísica de siempre anterior a él». Será el ser de Heidegger el que nos traiga la liberación de los descaminados conceptos metafísicos derivados simplemente (erróneamente) del «ente». Ya podrá el ser, por fin, recogerse en sí mismo y alcanzar la plenitud que no logró Nietzsche, aunque la anunció. Nosotros nos preguntamos: ¿ha tenido Heidegger más éxito en acreditar su ser que Nietzsche sus nuevas tablas de valores? ¿No

queda su ser también en el aire, a pesar de todas sus explicaciones? ¿Ha atinado en interpretar lo que fue y lo que pretendió la metafísica? La crítica de esta crítica de la metafísica (Nietzsche, Heidegger) está hoy, como es notorio, aún abierta y, ciertamente, no es la del uno ni la del otro la última palabra.

Para terminar, nos preguntaríamos con Löwith: «¿Es Nietzsche un gran pensador o un poeta?». Y responde: «Medido con Aristóteles y Hegel es un *dilettante* aficionado. […] Medidas con Sófocles y Hölderlin, sus poesías e imágenes son, con pocas excepciones, valiosas, el ropaje postizo de vivencias intelectuales. Nietzsche es, de fachada y a lo ancho, un escritor filosófico, como Kierkegaard es un escritor religioso, aunque sin su disciplina e iniciación filosófica. En lo profundo y en su trasfondo, Nietzsche es, no obstante, un verdadero amante de la sabiduría, que va tras lo permanente o lo eterno, deseoso, por ello, de superar su tiempo y la temporalidad en general». Voluntad clara; realización corta. Un juicio desapasionado lo reconocerá así.

EL FENOMENALISMO Y SUS FORMAS

Hablamos, tratando de Kant, de una falsa idea de la metafísica. Kant temía infundadamente que la metafísica trascendiera su campo propio al despegarse del mundo de la experiencia. De Kant ha pasado como un dogma intangible al siglo XIX la persuasión de que no hay nada más allá del fenómeno para el conocimiento humano, que este mundo contiene lo verdaderamente real y, en cambio, la metafísica y la religión son puras ficciones. Muchos cifran en ello toda la filosofía de este siglo.

Aun siendo esto también una exageración, no hay que negar que el fenomenalismo es una de las notas características del siglo XIX. Nietzsche previene contra los «transmundos» de la metafísica y la religión y da su voz de alerta: «¡Hermanos, permaneced fieles a la tierra!». Las tendencias materialistas van por el mismo cauce.

Histórica y genéticamente son tres las raíces de esta posición fenomenalista: el escepticismo y materialismo de los franceses, el empirismo de los ingleses y el fenomenalismo de Kant. Es verdad, ciertamente, que en este último hay muchas más cosas, pero el siglo XIX, salvo escasísimas excepciones, no vio en Kant más que al autor de la *Crítica de la razón pura*, y a través de ella se le consideró exclusivamente como el demoledor de la metafísica, que contrajo el conocer humano a los límites del puro mundo fenoménico.

El fenomenalismo del siglo XIX reviste múltiples y variadas formas, de las que distinguiremos en particular el positivismo francés, el empirismo inglés, el positivismo y el criticismo alemán y el pragmatismo de alemanes, ingleses y norteamericanos.

A. Positivismo francés

Comte

El positivismo alcanza su madurez como sistema en *Auguste Comte* (1798-1857), y ello precisamente en la célebre *ley de los tres estados* por que atraviesa la historia del espíritu humano.

La primera fase es la mitológico-teológica, en la que el hombre hace depender los fenómenos naturales de la voluntad de poderes personales superiores. Estos poderes, en un estadio más primitivo, se atribuyen a las cosas, que se imaginan animadas (fetichismo), después a una serie de supuestos dioses que dominan regiones amplias del ser (politeísmo), y aún más tarde a la fe en un Dios único que rige todo el mundo (monoteísmo).

La segunda fase consiste en un periodo metafísico, en el que, de una forma algo más crítica, se sustituye el antropomorfismo del primer tiempo por entidades abstractas denominadas fuerzas, esencias, naturalezas intrínsecas, formas o almas, en todo lo cual no hay todavía más que ficciones, aunque las traducciones antropomórficas de la naturaleza no sean ahí tan primitivas como en la primera etapa.

En la tercera fase, el «periodo positivo», el hombre conoce finalmente cuál es la misión y la esencia del saber humano. Ahora este saber se limita a lo «positivamente dado», es decir, lo que es aprehensible en la experiencia sensible externa e interna, y realmente se nos da de un modo «inmediato». Esto es ya realidad y no ficción.

Misión de la ciencia. La misión de la ciencia sobre una base positivista es doble. Por un lado, descubrir lo siempre igual y constante en los fenómenos (formación científica de los conceptos); por otro, fijar su consecución regular y constante (formulación científica de las leyes de los fenómenos). Con su ley de los tres estados Comte imprimió un notable impulso a la filosofía de la historia y a la sociología del siglo XIX, en esto, parecidamente a Hegel.

El concepto de lo «dado» quiso presentarse como una consciente crítica del conocimiento. De hecho, ese «dado», lo mismo en Comte que en los

demás positivistas, fue entendido en una forma muy poco crítica, pues incluía elementos «no-dados». Todo positivismo adolece en realidad de este vicio de forma; mil veces se le ha hecho el reproche de ir ya con presuposiciones a su observación científica y de introducir toda una tesis metafísica de fondo, que no es otra cosa que la presuposición inicial de que el ser se agota en el fenómeno. Por lo demás, es bien claro que la *ley de los tres estados* no es precisamente una comprobación histórica, sino una anticipación teórica; la gran metafísica medieval no eliminó, sino que apuntaló la teología, y la ciencia moderna ha convivido cómodamente con la filosofía y la religión.

Religión. Lo interesante es que Comte, a pesar de su positivismo, necesita todavía de la religión. Sirve ésta, es verdad, más bien a intereses estéticos y debe ser, ella misma «positiva»; pero ahí está de todas formas y con una lucida representación: 9 sacramentos, 84 días festivos, jerarquía y extenso ceremonial. Su dios es el *grand être*, la humanidad.

Guyau

El otro personaje representativo del positivismo francés decimonónico es *Jean-Marie Guyau* (1854-1888), apellidado el Nietzsche francés. En su crítica del conocimiento quiere también él, como Nietzsche, pulverizar todos los «atavismos» del pensamiento metafísico, para no quedarse sino con lo efectivamente «dado».

Su positivismo se aplica especialmente al campo ético. La moralidad habrá de entenderse, según él, sin los conceptos de deber y de una sanción divina. Sólo tiene que tener en cuenta los hechos positivos de la existencia social del hombre. El hombre se encuentra en la comunidad puramente «de hecho». Su único lema ético es desenvolver su vida en ella y con ella. El egoísmo es inmoral, porque es contra la naturaleza. Se da un despliegue aún mayor de la vida cuando el hombre vive en una compenetración vivencial con la totalidad del cosmos. Es ése el fin de la evolución. Y con ello también queda eliminada la religión, lo mismo que la metafísica y la ética metafísica.

La vida, que constituye lo más íntimo de todo en la naturaleza y en el mundo, y que ha venido a ocupar el lugar de Dios, se instala así en el centro del sistema. Con su concepto de la vida Guyau se convierte en un precursor del moderno vitalismo y de la filosofía de Bergson. Pero ya estos breves apuntes bastan para darnos a entender que Guyau ha traspasado la base fundamental, por él mismo asentada expresamente, de ceñirse a lo inmediata y positivamente dado. Se repite una y otra vez en los positivistas, que no parecen resignarse a lo que en principio eligieron para sí.

Obras y bibliografía

[A. COMTE]: *Oeuvres*, París, Anthropos, 1968-1971; *Écrits de jeunesse* 1816-1828, ed. por P. de Berrêdo Carneiro y P. Arnaud, París-La Haya, Mouton, 1970; *Correspondence générale et confessions*, 5 vols., ed. por P. de Berrêdo Carneiro y P. Arnaud, París, Vrin, 1973-1982. Obras en cast.: *Catecismo positivo o exposición resumida de la religión universal*, introd., trad. y notas de A. Bilbao, Madrid, Editora Nacional, 1982; *Curso de filosofía positiva: lecciones 1 y 2*, trad., pról. y notas J. M. Revuelta, Buenos Aires, Aguilar, 1980 (trad. de J. M. Revuelta y C. Berges, Barcelona, Orbis, [2]1985); *Discurso sobre el espíritu positivo: orden y progreso*, trad. de J. Marías, Madrid, Alianza, 2000. [J. M. GUYAU]: *La irreligión del porvenir: estudios sociológicos*, trad. de A. M. de Carvajal, Madrid, Daniel Jorro, 1911; *Esbozo de una moral sin obligación ni sanción*, trad. de L. Rodríguez y Casares, Madrid, Júcar, 1978.

P. ARCHAMBAULT, *Guyau*, París, Bloud, 1911; P. ARNAUD, *Sociología de Comte*, trad. de F. Fernández Buey, Barcelona, Península, 1986; R. ARON, *Las etapas del pensamiento sociológico*, trad. de C. García Trevijano, Madrid, Tecnos, 2000; J. ECHADO BASALDÚA, *Augusto Comte: 1798-1857*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995; A. KREMER-MARIETTI, *Auguste Comte et la théorie sociale du positivisme*, París, Seghers, 1970; *id.*, *L'anthropologie positiviste d'August Comte*, París, Champion, 1980; J. LACROIX, *La sociologie d'August Comte*, París, PUF, [3]1967; L. LÉVY-BRUHL, *La philosophie d'Auguste Comte*, París, Alcan, [3]1913; H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Madrid, Encuentro, [2]1990; D. NEGRO PAVÓN, *Comte: positivismo y revolución*, Madrid, Cincel, 1985; J. H. PFEIL, *J.-M. Guyau und die Philosophie des Lebens*, Augsburgo-Colonia-Viena, Filser, 1928; J. RIBA MIRALLES, *Jean-Marie Guyau: 1854-1888*, Madrid, Ediciones del Orto, 2000; K. THOMSON, *Augusto Comte: los fundamentos de la sociología*, trad. de C. Valdés, México, FCE, 1988.

B. Empirismo inglés

En la misma dirección que el positivismo francés opera el empirismo inglés, sólo que en éste lo psicológico ocupa el primer plano de atención, tanto en el campo de investigación como en el método. Los hombres que llevan la dirección son J. Stuart Mill y H. Spencer. Ambos han ejercido un poderoso influjo en el pensamiento posterior. Ahora todo el mundo siente comprometido su prestigio si no se apresura a declarar que lleva como base de trabajo la experiencia.

Stuart Mill

John Stuart Mill (1806-1873) quiere ver lo positivamente dado tan sólo en las percepciones momentáneas. No se dan, según él, ni esencias objetivas, ni valideces intemporales, ni contenidos o actividades aprióricas del entendimiento. Lo que elabora la ciencia es exclusivamente el material de la experiencia, y su método es necesariamente la inducción. Stuart Mill interpreta la experiencia a la luz de la teoría asociacionista entendida desde una perspectiva psicológica.

Lógica inductiva. Lo que particularmente le interesa en ese terreno es la lógica. El cometido de ésta es una elaboración ulterior de nuestras intuiciones sensibles. Porque no todo en nuestro conocimiento es percepción inmediata. Estas percepciones intuitivas son ciertas y contra ellas no hay apelación posible, pero no siempre tenemos a nuestra disposición tales intuiciones inmediatas. Buena parte, más aún, la mayor parte de nuestro saber la obtenemos mediante deducciones (*inferences*). Efectivamente, después de una serie de observaciones particulares queremos siempre establecer conceptos y leyes generales. Pero ley implica siempre una conexión y dependencia entre un *A* y un *B*, *C*, etcétera. ¿Cómo se realizan nuestras uniones de ideas? Hume fijó ya ciertas leyes de asociación, pero no las tuvo por objetivas, y consecuencia de ello fue quedarse en el escepticismo.

Stuart Mill quiere ahora mostrar los pasos legítimos y seguros en nuestras deducciones. Esto le ha merecido el título de padre de la lógica inductiva. Para él, ésta es tanto como teoría de la ciencia. El subtítulo de su obra *A system of logic, rationative and inductive*, Londres, 1843 (trad. cast.: *Sistema de lógica inductiva y deductiva*, Madrid, Daniel Jorro, 1917), expresa claramente la intención de Stuart Mill de tocar los fundamentos de la demostración y de la investigación científicas. Ciertamente, para la técnica de la investigación en las ciencias naturales, en la psicología, la sociología, la ética y la política, Stuart Mill establece excelentes reglas,

especialmente con el montaje metódico del experimento; todo lo cual ha contribuido en buena medida a modernizar la lógica y a procurarle nueva estima.

Las principales reglas son las siguientes: 1.ª Método de concordancia: si dos o más casos, en los que tiene lugar un fenómeno, tienen una única circunstancia común, ésta es causa o efecto de aquel fenómeno. 2.ª Método de diferencia: si dos casos contienen un fenómeno *W* siempre que se da la circunstancia *A*, y no lo contienen si *A* falta, *W* depende de *A*. 3.ª Método combinado de concordancia y diferencia: si varios casos en que está presente *A* contienen un fenómeno *W*, y otros casos, en que no está presente *A*, no contiene *W*, *A* es condición de *W*. 4.ª Método de los residuos: si *W* depende de $A = A_1 A_2 A_3$, mediante la comprobación de las dependencias de A_1 y A_2 queda también averiguado en qué grado depende *W* de A_3. 5.ª Método de las variaciones concomitantes: si un fenómeno *W* cambia siempre que cambia otro fenómeno *U*, de modo que todo aumento o disminución de *U* va acompañado de un aumento o disminución de *W*, *W* depende de *U*.

La base fundamental de estas reglas es el paso de datos particulares a proposiciones generales. En eso consiste lo sustancial de la inducción. Pero esto es sólo posible bajo la suposición de una constancia y una fijeza en el curso de la naturaleza. Este principio, sin embargo, no está probado ni es demostrable por mera inducción. Por este lado el nuevo método se queda en la fundamental posición de Hume de que toda experiencia es una costumbre. Consiguientemente, Stuart Mill ha superado a Hume en cuanto a la táctica, no en cuanto a los principios. El psicologismo de Hume no es suprimido, sino simplemente continuado en línea recta por el empirismo de Stuart Mill. La nueva técnica no debe engañarnos sobre este punto.

Ética utilitarista. Algo parecido encontramos en el terreno de la ética. También aquí Stuart Mill se mueve por las vías del eudemonismo y el utilitarismo inglés abiertas por Hume. En el orden práctico hay que reconocer a los utilitaristas valiosas iniciativas, sobre todo en lo concerniente a los problemas sociales extremadamente actuales y vivos en

la Inglaterra del siglo XIX. El *leitmotiv* es siempre la idea de felicidad. Aumento del placer, disminución del dolor, fue la consigna favorita.

No será difícil su aplicación si tomamos a ojo esa medida, sobre poco más o menos. Pero ¿qué ocurrirá si un buen día un tirano reparte sobrada ración de arroz a una multitud largo tiempo hambrienta, la hace con ella «más feliz» y promete abastecerla en adelante de arroz a condición de entregársele a él todos como esclavos? ¿No se planteará algún día necesariamente la pregunta de si el comer arroz constituye la felicidad total del hombre? ¿Qué es propiamente la felicidad? Esta cuestión de principio ha hallado en Stuart Mill una respuesta tan poco satisfactoria como la otra pregunta: ¿qué es la experiencia? Traducir experiencia por costumbre y felicidad por placer no es sino dar una respuesta en extremo provisional.

Spencer

Herbert Spencer (1820-1903) es el segundo representante destacado del empirismo inglés decimonónico. Es también uno de los abanderados de las dos grandes consignas del siglo: la evolución y el progreso.

Evolución. La evolución no es para Spencer un resultado de leyes o ideas como en Hegel, sino que constituye, ella misma, la esencia de toda la naturaleza, la cual, como una fuerza primitiva, produce todo de sí, cuanto se da en el reino inorgánico, en el orgánico y en el espiritual. Creeríamos escuchar a un metafísico y no a un positivista declarado. Spencer no necesita de factores especiales, v. g., la selección natural, como Darwin y otros los admitieron en el mundo orgánico. Bastan el mundo material y el sucesivo cambio para impulsar el progresivo devenir de formas, siempre nuevas, en las que lo indeterminado se va gradualmente determinando; admite, sin embargo, la herencia de cualidades adquiridas. La evolución es un principio cósmico, pero afecta de una manera especial al hombre. En primer lugar, porque también la evolución da una explicación de todo lo humano. Las verdades y los valores del hombre, las verdades que se denominan apriόricas, no son más que experiencias genéricas heredadas, que se van mejorando progresivamente. Con ello tenemos lo segundo, a saber, que la evolución debe ser una llamada al hombre para un progreso ulterior. Lo mismo que nuestro actual conocer y valorar se ha desarrollado a partir de un conocer y un valorar que en el fondo observamos ya en el animal, por ejemplo, en la mirada fiel del perro a su amo, así debemos nosotros a nuestra vez avanzar hacia verdades y valores nuevos y superiores.

Con esto Spencer se pone en la misma línea de Darwin y Haeckel. Constituyen conjuntamente el ya popular triunvirato del ideal de la evolución y del progreso en el siglo XIX.

Progreso. Pero, nos preguntamos nosotros, aun admitiendo que los factores hechos famosos por Spencer basten para explicar el avance en el desarrollo de nuevas formas, ¿de dónde le viene el derecho de explicar este progreso, no como un mero avance, sino específicamente como una continua superación y encumbramiento, de modo que las formas nuevas sean necesariamente mejores? ¿Sabe Spencer hacia dónde va lanzado todo este proceso ascendente? A nosotros nos ocurre pensar que un Agustín, un Cusano, un Leibniz, a base de su concepción eidético-teleológica del ser, tuvieron pleno derecho para suscribir una teoría optimista de la evolución. Para un empirista, en cambio, la teleología no pasa de ser, a tenor de la *Crítica del juicio* de Kant, un «como si», no llega a ser una realidad. Le faltan las medidas obligantes del valor, ya que no admite más que lo fáctico, y, por consiguiente, mirada la cosa más a fondo, tiene que resultar sumamente problemática esta evolución en mejor. Es verdad que a nuestra mirada superficial sobre lo que nos rodea aparece hartas veces como evidente esta evolución hacia arriba. ¿Quién no designará como un efectivo progreso *in melius* el vapor, el ferrocarril, el automóvil, el avión, el teléfono, el telescopio, etcétera?

Tal fue la reacción instintiva del hombre moderno desde que Bacon lanzó la consigna de montar la ciencia como instrumento para el dominio de la naturaleza y para hacerla servir a la suerte del hombre y aliviarla, y desde que, con un optimismo desbordado, el Renacimiento se puso a buscar en el hombre y en su ilimitada metamorfosis la universalidad de todas los valores. *R. Turgot* en su *Discours sur l'histoire* (1750) y *A. Condorcet* en su *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794), convirtieron esto en teoría central de la filosofía de la historia: la historia es cultura y civilización; su sentido es perfeccionar la existencia del hombre. Ésta fue también la persuasión de Marx, de Engels y de todos los socialistas, y, desde luego, de los utilitaristas ingleses. Así se llegó a una convicción general arraigada en el hombre moderno sobre su propia definición y su historia. «Esta idea de la civilización —escriben C. A. y M. R. Beard en *The American Spirit* (1942)— encierra un concepto de la historia como lucha del ser humano en el mundo por el perfeccionamiento

individual y social, por lo bueno, lo verdadero y lo bello contra la ignorancia, el mal y las asperezas de la naturaleza física, contra las fuerzas de la barbarie en los individuos y en la sociedad». Es sintomático, a este respecto, el hecho de que en el proceso de tecnificación de la Unión Soviética se repetía a cada momento la palabra «progreso». Es una asociación de ideas que tiene toda la sugestividad de un *iudicium per se notum* adherido a lo más medular de la autoconsciencia del hombre moderno. Y así es comprensible que Spencer, todavía bajo la impresión de los «destellos» de la Ilustración y de los adelantos científicos y técnicos de su siglo, pudiera creer en el progreso al unísono con todo su tiempo.

Pero desde aquellas fechas la ciencia y la técnica han descubierto nuevos aspectos. El desarrollo de los acontecimientos políticos y sociales del tiempo más cercano a nosotros, la «masificación» del hombre, las amenazadoras concentraciones de poder de diversa índole, el pavoroso potencial de destrucción de la guerra, fenómenos todos concomitantes de los adelantos de la ciencia y la civilización modernas, dibujan un tétrico horizonte de inseguridad, abierto por el hombre, en el que éste peligra junto con la Tierra misma. Esto nos hace palpar ahora lo precipitado que fue creer que el curso de la historia, que el mismo hombre hace, puede caracterizarse, sin más, como progreso.

Obras y bibliografía

[J. Stuart Mill]: *Collected works*, 33 vols., ed. por J. M. Robson y otros, Toronto-Londres, Routledge, 1963-1991. Obras en cast.: *De la libertad*, Madrid, Tecnos, 1965; *Sistema de lógica inductiva y deductiva*, trad. de E. Ovejero y Maury, Madrid, Daniel Jorro, 1917; *Sistema de la lógica demostrativa e inductiva: o sea, Exposición comparada de los principios de evidencia y los métodos de investigación científica*, vol. I, trad. de P. Codina, Madrid, M. Rivadeneyra, 1953; *Autobiografía*, trad. de J. Uña, Madrid, Calpe, 1921; *De la libertad; Del gobierno representativo; La esclavitud femenina*, Madrid, Tecnos, 1965; *Sobre la libertad*, trad. de P. de Azcárate, Madrid, Alianza, 1970 (prólogo de I. Berlin); *John Stuart Mill: autobiografía*, prólogo y notas de C. Mellizo, Madrid, Alianza, 1986; *El utilitarismo; Un sistema de la lógica (Libro VI, capítulo XII)*, introd., trad. y notas de E. Guisán, Madrid, Alianza, 2002; [con Harriet Taylor Mill], *Ensayos sobre la igualdad sexual*, trad. de P. Casanellas, Madrid, A. Machado Libros, 2000. [H. Spencer]: *The works of Herbert Spencer: A system of synthetic philosophy*, 10 vols., Osnabrück, Zeller, 1966 (reimpr. ed. 1893), vol. I: *First principles; Los primeros principios*, trad. de J. A. Yrueste, Madrid, Ricardo Fe, ^{3}1905; *Los primeros principios*, trad. de E. López, ed. y estudio preliminar, «La ideología del darwinismo social y la filosofía social de Spencer» de J. L. Monereo Pérez, Granada, Comares, 2009; *Ensayos sobre pedagogía*, Madrid, Akal, 1983; *El individuo contra el Estado*, Barcelona, Folio, 2002.

R. P. Anschutz, *The Philosophy of J. St. Mill*, Oxford, Clarendon Press, 1953; M. Black, A. García Suárez y J. L. Mackie, *Inducción y probabilidad* («Historia y justificación de la inducción», por A. García Suárez; «Los métodos de inducción de Mill», por J. L. Mackie), Madrid, Cátedra, 1979; O. Gaupp, *Spencer*, trad. de J. González, Madrid, Revista de Occidente, 1930; P. Häberlin, *H. Spencers Grundlagen der Philosophie*, 1908; N. McMinn y otros (ed.), *Bibliography of the published writings of*

John Stuart Mill, Bristol, Thoemmes, 1990; M. FRANCIS, *Herbert Spencer and the Invention of Modern Life*, Stocksfield, Acumen, 2007; E. MAY, «Schöpfung und Entwicklung», en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 2, 1947, págs. 209-230; C. MELLIZO, *La vida privada de John Stuart Mill*, Madrid, Alianza, 1995; J. OFFER, *Herbert Spencer: critical assesments*, Nueva York, Routledge, 2000; M. W. TAYLOR, *The philosophy of Herbert Spencer*, Londres, Continuum, 2007; L. VON WIESE, *Die Grundlegung der Gesellschaftslehre. Eine kritische Auseinandersetzung mit H. Spencers System der synthetischen Philosophie*, Jena, s. n., 1906.

C. Positivismo y neokantismo alemanes

Positivistas

Los positivistas alemanes del siglo XIX van muy del lado de los ingleses. Las ideas fundamentales son las mismas: oposición a la metafísica, limitación al dato sensible, por consiguiente, temporalización del ser y del hombre, fe en la evolución y en el progreso, sustitución de la religión por la ciencia, el arte y la sociología. Nota nueva, característica de este grupo, es una fuerte dosis de crítica del conocimiento. Avenarius llama su sistema empiriocriticismo y Mach protesta que no quiere dar más que una metodología científica y una psicología del conocimiento.

Entre los positivistas más significativos hay que mencionar a *E. Laas* (1837-1885), *W. Schuppe* (1836-1913), *R. Avenarius* (1843-1896) y *E. Mach* (1838-1916).

Neokantianos

El positivismo se interfiere en Alemania en numerosos aspectos con el neokantismo. Surgió éste al tiempo que hacia 1870 F. A. Lange, K. Fischer, O. Liebmann y otros lanzaron la consigna: ¡Vuelta a Kant!

El nuevo movimiento estaba en parte preparado, como reacción, por la situación filosófica del tiempo, concretamente por los doctrinarios del materialismo popular, desde Büchner hasta Haeckel. Estos hombres fomentaban una fantástica metafísica multitudinaria; pretendían haber penetrado en las mismas entrañas de la naturaleza y haber resuelto los enigmas del universo en un abrir y cerrar de ojos.

Contra tan insensata actitud se levantó de nuevo la crítica kantiana llevando a las mentes la conciencia de las limitaciones naturales del conocer humano. Esta labor crítica, aplicada al conocimiento, es la primera y dominante característica del neokantismo; en ello va más lejos aún que el positivismo, y por esta razón el neokantismo se ha denominado muchas veces simplemente criticismo. Dentro de ese espíritu hay que situar la discusión crítica de F. A. Lange contra el materialismo y el saldo de cuentas de F. Paulsen con los enigmas de Haeckel y su método anticientífico.

Enlaza con esta primera una segunda característica del neokantismo, que es un marcado interés por lo formal, fiel en esto a la tradición kantiana. En ello radica una notable diferencia con el positivismo y el empirismo en general, a los que interesa más la materia del saber que su forma. Merced a esta mayor atención al lado formal del espíritu humano, los neokantianos se distancian mucho más del materialismo que los positivistas y los empiristas, y aun se designan con gusto a sí mismos como idealistas.

Por aquí entendemos una tercera nota característica: la especial valoración de los ideales y valores del hombre. Por ellos lucha señaladamente F. A. Lange, frente a la disolución de todo lo humano en lo puramente natural llevada a cabo por el materialismo.

Las dos escuelas más conocidas del neokantismo son la de Marburgo y la de Heidelberg.

Marburgo. La escuela de Marburgo, con *Hermann Cohen* (1842-1918), *Paul Natorp* (1854-1924), *Arthur Liebert* (1878-1946), *Ernst Cassirer* (1874-1915), *Nicolai Hartmann* (1882-1950) y otros, parte del ideal de ciencia matemática y física de Kant, elimina la cosa en sí, no admite ningún material lógicamente amorfo, hace al logos creador del objeto y se interesa sobre todo por ese mismo espíritu creador, sus formas, sus conceptos, sus funciones y sus métodos. Se rechaza la metafísica. Parece como si toda la filosofía no pudiera ser más que teoría del conocimiento. Sólo se presta aún atención a la estética y la ética, en las cuales, sin embargo, se pone también todo el acento en el formalismo y el criticismo, de modo que la forma y la validez desplazan el contenido específico.

En su *Kants Begründung der Ethik* (Fundamentos de la ética de Kant, 1877), Cohen hace resaltar, más aún de lo que lo hace el propio Kant, el método trascendental aplicado a la ética. En cambio, lo que es muy significativo, los postulados caen por tierra como inconsecuentes, y con ellos «todo el enlace anticrítico de ética y filosofía de la religión», como, asintiendo a ello, apunta K. Vorländer. En su propio sistema ético, *Ethik der reinen Willen* (Ética de la voluntad pura, 1902), avanzando aún más por el camino abierto, Cohen convierte la ética en una «lógica de las ciencias del espíritu», que quiere entender al mismo tiempo como «una ciencia de principios para la filosofía del derecho y del Estado».

Los contenidos materiales quedan igualmente volatilizados en la filosofía de la religión. Lo mismo que en Kant, ésta es reducida a la moral. La obra clásica de Natorp lleva por título *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität* (La religión dentro de los límites de la humanidad, 1894). Cohen, más tarde, trata de encontrar algo específico en la religión para la relación yo-tú. Recogieron esta idea M. Buber y Th. Steinbüchel, entre otros. Los problemas sociales gozaron también en Marburgo de una especial atención. Influido por su maestro F. A. Lange (*cf. infra*, pág. 438), Cohen trasforma el materialismo de Marx en un humanismo social. Este, aún llamado, socialismo reformado, al que pertenecen F. Staudinger y K. Vorländer, no dejó de tener repercusiones en el revisionismo marxista (*cf. supra*, pág. 381).

Heidelberg. La escuela de Baden, con sus principales representantes, *Wilhelm Windelband* (1848-1915) y *Heinrich Rickert* (1863-1936), se concentra más en las ciencias del espíritu, a las que distingue, como investigación dirigida a lo particular (idiográficas), de las ciencias de la naturaleza, que atienden a lo universal (generalizadoras). Esto llevó a un especial desarrollo de la problemática del valor, pues lo que en definitiva pone en marcha la investigación histórica del espíritu son puntos de vista axiológicos. A la ciencia histórica no le interesa una simple acumulación de datos y hechos, piensa Rickert, sino los momentos de valor que afloran en los hechos. Las ciencias históricas, en general, y en particular la sociología de M. Weber, se han aprovechado de esta teoría. Como la idea de valor, todos los otros motivos de la metafísica clásica se mantienen vivos en el neokantismo, al igual que en Kant. Pero el trascendentalismo (formalismo) se lleva tan al extremo que pierden relieve los aspectos materiales, el contenido.

Hundimiento del neokantismo. Los filósofos neokantianos fueron siempre sutiles, agudos, verdaderos acróbatas del espíritu. Pero este pensamiento fue con harta frecuencia un formalismo vacío. Los temas abstractos y formales de la objetividad, la unidad, la validez, la ciencia, el valor, contienen ciertamente problemas filosóficos de altura. Pero junto a ellos habían de aparecer también, suficientemente visibles, los objetos mismos, lo valioso, lo consciente, los valores, el concreto lazo unificador en cada orden peculiar de la realidad. De ello hay bien poco en el neokantismo. Obsérvese el contraste que representa, frente a ello, la ética material del valor (Scheler), y se reconocerá que una ética como la de Cohen, atenta sólo a la regularidad y unidad trascendental lógica, es una ética exangüe. Lo mismo diríamos de otros campos.

Bruno Bauch (1877-1942), en quien se cruzan las tradiciones de las dos escuelas, subraya su intención de superar el formalismo abstracto y de tomar en consideración el contenido de los objetos, lo mismo que el de las intuiciones. Pero la verdad es que se revela como representante típico de un panlogismo formal. Sus obras éticas contienen abundantes finuras morales,

pero quien trate de vivir con arreglo a esta ética no sabrá lo que en concreto tiene que hacer. Su libro sobre la verdad, el valor y la realidad contiene una rica serie de sesudos pensamientos, pero no brinda experiencia alguna sobre la realidad.

Al formalismo de la escuela se juntó en los neokantianos una notable estrechez de visión. Había que interpretar a Platón, a Descartes y a Leibniz de manera neokantiana y sólo neokantiana. Quien no pensara como ellos quedaba descalificado, o no se le consideraba como filósofo. Se consideraban críticos y eran dogmáticos, como P. Linke atinadamente ha dicho.

No es de maravillar que nuestro siglo, que, al igual que en otros terrenos, también en este de la filosofía quiere ir más a las realidades, se haya desprendido rápidamente de un pensamiento que resulta demasiado abstracto. Mientras, al alborear el siglo, la mayoría de las cátedras de filosofía en Alemania eran regentadas aún por neokantianos, el autor de un artículo dedicado a los 70 años de Rickert (1933) hubo de hacer constar que por estas fechas era él, Rickert, casi el único representante de la teoría del conocimiento de orientación filosófica trascendental.

Obras y bibliografía

[H. COHEN], *Werke*, 16 vols., ed. por Hermann-Cohen-Archiv Zürich (H. Holzhey), Hildesheim, Olms, 1977s. [E. MACH]: *Conocimiento y error*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948; *Desarrollo histórico-crítico de la mecánica*, trad. de J. Babini, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1949; *Análisis de las sensaciones*, Barcelona, Alta Fulla, 1987 (facsímil, Madrid, Daniel Jorro, 1925).

J. BLACKMORE (ed.), *Ernst Mach. A deeper look: documents and new perspectives*, Dordrechet, Kluwer Academic Publishers, 1992; J. BLACKMORE, R. ITAGAKI y S. TANAKA (eds.), *Ernst Mach's Vienna, 1895-1930, or Phenomenalism as philosophy of science*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001; H. DUSSORT, *L'École de Marbourg*, ed. por J. Vuillemin, París, PUF, 1963; J. HESSEN, *Die Religionsphilosophie des Neukantianismus dagestellt und gewürdigt*, Friburgo, Herder, ^{2}1924; O. LIEBMANN, *Kant und die Epigonen: eine kritische Abhandlung*, Berlín, Reuther & Reichard, 1912; H. HOLZHEY, *Cohen und Natorp*, 2 vols., Basilea, Schwabe, 1986; P. NATORP, *Kant und die Marburger Schule*, Berlín, Reuther & Reichard, 1912; W. SWOBODA y F. HOBECK, «Richard Avenarius mi einer Bibliografhie», en *Conceptus* 26, 1975, págs. 25-39; H. L. OLLIG, *Der Neukantismus*, Stuttgart, Metzler, 1979; N. R. ORRINGER, *Hermann Cohen (1842-1918): filosofar como fundamento*, Madrid, Ediciones del Orto, 2000; M. PASCHER, *Einführung in den Neukantianismus: Kontext, Grundpositionen, praktische Philosophie*, Múnich, Fink-Verl., 1997; A. PHILONENKO, *L'École de Marbourg: Cohen, Natorp, Cassirer*, París, Vrin, 1989.

D. Pragmatismo

También el pragmatismo es fenomenalismo. Se limita a la experiencia sensible, coloca al ser y al hombre en el tiempo y rechaza la metafísica. Pero mientras el empirismo genérico se mantiene en principio neutral frente a la experiencia, contentándose con registrar hechos, el pragmatismo pone una nota activa, no tanto en el sentido de la espontaneidad kantiana de la forma trascendental cuanto en el sentido de una finalidad señalada al humano obrar. Se busca e investiga en el mundo del fenómeno, pero el buscar, el contemplar y el formular sobre él se ajusta a un superior punto de vista decisivo, que es la utilidad para el hombre. Para el positivismo es verdadero aquello que es dado inmediatamente por la vía sensible; para el empirismo, lo que va integrado en el conjunto y en los contenidos de las experiencias, y para el criticismo, lo que rige los fenómenos como validez lógica ideal; para el pragmatismo es verdadero aquello que es útil.

El pragmatismo deja ordinariamente en la penumbra ese concepto básico de utilidad. Si esta laguna es ya bastante sospechosa, ofrece aún mayores dificultades la cuestión fundamental de si, fuera de los sueños y los cuentos, el deseo podrá ser siempre el padre de nuestros pensamientos. Mientras esta posibilidad significa una seria objeción contra una tesis, el pragmatismo hace de la debilidad humana un sistema. Cree ver la justificación de esto en el hecho de que no se da un conocer enteramente libre de prejuicios y que, como recalca también la filosofía de la vida, es la vida la que imprime su sello al conocer; no el conocer a la vida. Ocurre así efectivamente no pocas veces en la realidad. Pero ¿es así siempre?, ¿ha de ser así siempre?

Lange

El verdadero fundador del pragmatismo alemán es *F. A. Lange* (1828-1875), al que conocemos ya como uno de los primeros neokantianos. En su *Geschichte des Materialismus* (Historia del materialismo; *cf. supra*, pág. 389) se ocupa también del materialismo ético y de la religión (libro II, sec. 4). Rechaza allí el materialismo como ética, lo mismo que lo rechazara antes como metafísica. El materialismo no conoce más que un método científico, el de las ciencias naturales. Aquí se da un conocimiento cierto. Aquí y sólo aquí, en el reino de la experiencia sensible, es posible, en general, un saber auténtico. Lo mismo que para Kant, para Lange vale también la ecuación: conocer = intuición + pensamiento.

Realidad e ideal. Pero lo mismo que para Kant el hombre no era sólo entendimiento, y además del saber poseía la fe en los postulados, también sostiene ahora Lange, contra el materialismo, que la capacidad humana no está contraída al puro saber frío y al campo científico de la *res extensa*. Como es falso que el hombre viva sólo de pan y que sea sólo lo que come, tampoco es verdadero que su vivir interior se agote en el mero saber. Eso sería recortar demasiado el ser del hombre. Existe también, para él, el mundo de la poesía, del arte y de los valores, que puede interesar cálidamente su corazón y entusiasmar su fe. Es el mundo del «ideal», como lo llama Lange. En este terreno, la metafísica puede volver a ser útil. Es ésta una creación poética de conceptos, una vía media entre la ciencia y la poesía. Lo mismo cabe decir de la religión. También en ésta tiene aplicación el «punto de vista del ideal». Si se pone el núcleo de la religión y de la metafísica en el «saber» sobre Dios, el mundo, el alma, la inmortalidad, etcétera, quedan expuestas estas cosas a la crítica científica, y en ese plano, según la teoría gnoseológica de Kant, metafísica y religión son insostenibles. De lo trascendente no podemos tener ciencia alguna. Los conceptos o ideas metafísicas o religiosas pueden a lo más ser símbolos de

trascendencia, y su significado no está ya en su contenido de saber, sino en su contenido de valor. Pueden elevarnos, beatificarnos.

En este aspecto, la metafísica y la religión, lo mismo que, en general, el arte, la poesía y las leyendas, las fábulas y cuentos, conservan un valor imperecedero, pues el hombre siempre necesitará una esfera ideal que lo levante sobre la realidad material baja, ruda y prosaica de cada día. A esa esfera ya no alcanza en absoluto la crítica «científica». Ésta sólo afecta al dogma, no al «ideal» religioso.

«¿Quién podrá refutar una misa de Palestrina o tildar de error a una madona de Rafael? El Gloria de aquella misa subsiste como una fuerza histórica universal y resonará a lo largo de los siglos mientras el nervio de un ser humano sea capaz de estremecerse al choque escalofriante de lo sublime. Aquellas verdades sencillas y esenciales de la salvación del hombre, de cada hombre, mediante la entrega de la propia voluntad a la voluntad que lo rige todo; aquellos cuadros de la muerte y de la Resurrección, que expresan lo más conmovedor y lo más sublime que agita el pecho del hombre, donde ninguna prosa es capaz de evocar con palabras frías el corazón colmado por estos sentimientos; aquellas doctrinas, en fin, que nos mandan partir nuestro pan con el hambriento y anunciar la buena nueva a los pobres, jamás desaparecerán de la tierra para dar lugar a una sociedad que se dé por satisfecha con tener un entendimiento capaz de idear una mejor policía y bastante destreza para hacer frente a las nuevas necesidades con inventos siempre nuevos» (*Geschichte des Materialismus*, vol. II, pág. 691, ed. Reclam).

El ideal como ídolo. Pero el «ideal» de Lange no pasa de ser un «como si», una fe, que no puede llegar a ciencia; es poesía, como las fábulas y los cuentos, es decir, el ideal es propiamente un ídolo. Parecidamente *Hans Vaihinger* (1852-1932) deduce de ahí su filosofía de la religión del «como si». El pragmatismo viene a decir lo siguiente: admitimos algo en el plano de la fe porque nos parece útil, porque nos agrada y nos eleva.

Se ha objetado, con razón, que las ideas religiosas, si se quedan en meros ídolos, pierden su fuerza, y entonces dejan de ser útiles. No vale equiparar religión y poesía. Todo el mundo conoce el múltiple valor de la

poesía. Pero las ideas religiosas son vividas no como poesía, sino como verdades; más aún, como las más ciertas verdades. Esto lo muestra toda la historia de la religión, que no sólo nos testifica un entusiasmo de fe (crédulo), sino tanto y más un estudio especulativo sobre el sentido, el origen y el fin del mundo. Es demasiado simplista la bipartición: por un lado, ciencia; por otro, fe. Lo vimos ya al tratar del dualismo introducido por la idea kantiana (*cf. supra*, pág. 231).

James

Pasan ordinariamente por fundadores del pragmatismo *William James* (1842-1910), *Charles Peirce* (1839-1914) y *F. C. S. Schiller* (1864-1937). De ellos, el primero es el más representativo y el más conocido, especialmente por sus trabajos que abren nuevos caminos a la psicología general y a la psicología de la religión. Su pragmatismo ha quedado plasmado en las obras *The will to believe* (1896), y *Pragmatism, a new name for some old ways of thinking* (1907).

Comparado con Lange, James no ofrece ideas nuevas. Lo mismo que Lange, James sale en defensa de los valores vitales de la religión, porque ellos, como enseña la experiencia, obran de hecho benéficamente en el hombre, educándolo y mejorándolo. Aunque los conceptos religiosos no son un «saber» demostrable, son sumamente prácticos. Cuando están en juego intereses prácticos, el hombre debe pasar a segundo término las consideraciones intelectuales y aun arrastrar el riesgo de algún error intelectual. «Al fin y al cabo nuestros errores no son cosa tan terriblemente importante. En un mundo en el que, a pesar de todas nuestras cautelas, no podemos evitarlos, nos parece más sano cierto grado de despreocupada ligereza que una exagerada angustia nerviosa». El hombre puramente intelectual y teorético está expuesto al error en toda encrucijada, se decida de este modo o del otro. Si por uno de los lados cae en un platillo de la balanza una utilidad práctica, será más racional tomar esta circunstancia como decisiva; pues al menos surge ahí un valor útil.

La concepción de James es refrescante, y cierta dosis de su receta no hará daño en multitud de casos, pues también hay un prurito de profundidad que paraliza y un afán de cientificidad que no es otra cosa que «el arte por el arte». Pero, en principio, esa concepción es falsa, como todo pragmatismo, pues descansa en una nivelación de verdad y utilidad y deja, por lo demás, abierto un gran vacío en su mismo concepto fundamental de utilidad, que permanece siempre oscuro e indeciso. ¿Qué es lo provechoso y útil? Todo depende de esto. Es demasiado fácil mirar como útil lo primero

agradable que nos sale al paso, y entonces el pragmatismo resbala hacia trivialidades y acaso también hacia vilezas.

Peirce

A diferencia de James, Peirce se interesa más por la conciencia teorética que por la práctica. Frente a la interpretación hecha clásica entre los kantianos, él sostiene que no debe tomarse muy en serio la distinción entre principios constitutivos y regulativos; las categorías, como las ideas, tienen sólo un valor regulativo. Sirven para un constante mejoramiento de nuestra experiencia. Su valor no estriba en la aprehensión de un objeto, que no puede ser adecuada, sino en su utilidad, en su funcionalidad. No carece menos de correlato el concepto que las ideas. Peirce es así más crítico que muchos kantianos, para quienes la distinción entre principios constitutivos y regulativos es una especie de dogma.

Dewey

John Dewey (1859-1952) ha sido, durante varios decenios, el filósofo y el pedagogo más sobresaliente en Norteamérica. El pragmatismo se convierte en él en un general instrumentalismo. No se deduce ya del «como si» kantiano, ni se concibe como un apoyo de la religión, sino que es expresión de un relativismo al servicio de los intereses generales de la vida. Pero aun esto es mucho decir. Pues no sólo no existe para Dewey un *mundus intelligibilis* eterno, sino ni siquiera una verdad contraída a límites y circunstancias de tiempo, si por verdad relativa se entienden proposiciones que responden más o menos a determinado estado real de las cosas. Dewey sustituye el concepto de verdad (*truth*) por el de búsqueda (*inquiry*) y entiende por tal una mezcla de pensamiento y de esfuerzo, un conato de orientarse, parte plegándose, parte interviniendo activa y modificadoramente en las situaciones de la vida, de forma que quede uno contento con la nueva situación creada. Como se ve, la verdad no es ya en absoluto asunto teorético, sino literalmente desnuda *praxis*; de modo muy parecido a lo que sucede en el marxismo (*cf. supra*, pág. 375).

Como ingeniosamente nota B. Russell, esta teoría de la verdad tropieza con serias dificultades si, con ella en la mano, queremos responder verídicamente a la simple pregunta de si he tomado yo café o té en el desayuno. Porque no basta que yo me acuerde de lo que en efecto he hecho esta mañana y a tenor de ello dé mi respuesta, sino que hay que pedir a quien pregunta un momento de espera, hasta que pueda yo hacer dos experimentos: 1.º, qué consecuencias se siguen eventualmente, caso de creer que he tomado café; 2.º, cuáles, si creo que he tomado té. Después habrá aún que comparar las dos series de consecuencias posibles. Si una de ellas, por ejemplo la primera, me es más favorable, será verdad que he tomado café. Si no es más favorable, entonces no he tomado café. Si ambas series se equilibran en la balanza, entonces no puedo decidir una cosa ni otra.

Se dirá que para lo del café o el té del desayuno B. Russell tiene razón, y para las grandes cuestiones del acontecer mundano tiene razón Dewey. Responderíamos sí, pero sólo en aquel mundo al que se aplica lo de Tácito: «corrumpere et corrumpi saeculum vocatur» (*Germ*. 19, 9); pues, por ejemplo, quién sería en una guerra el agresor y debería ser condenado como tal acostumbran en este mundo a decidirlo los vencedores. Aquí se toma, efectivamente, como verdad un obrar con arreglo a finalidades subjetivas. Pero en estas cosas hay también una verdad objetiva, aun cuando nadie la viera ni la expresara. Con esto queda al descubierto el fallo fundamental del pragmatismo y el instrumentalismo, que es aún más grave que el carácter oscuro del concepto de utilidad, noción siempre vaga e imprecisa. Lo más grave es que implica una renuncia a la objetividad para refugiarse en el reino del deseo y del querer.

El pragmatismo es la rebelión del sujeto contra el objeto, una forma moderna de la filosofía del poder y una expresión de la arrogancia del hombre frente a aquello que los griegos decían que es más que el hombre. Pero nótese bien: no son ni Nietzsche ni Fichte los culpables de que el concepto de verdad haya sido suplantado por un concepto de fuerza; fue Hume quien entregó la verdad al hombre al someterla a las leyes de la asociación y al poner la psicología en el lugar de la ontología. Entonces se decidió la suerte de una filosofía que aun hoy permite, de modo parecido al marxismo soviético y al instrumentalismo de los filósofos norteamericanos, proclamar una verdad «práctica» como si fuera la verdad.

Obras y bibliografía

[J. Dewey] Obras principales: *The school and society*, 1899; *How we think*, 1910; *Democracy and education*, 1916; *Human nature and conduct*, 1922; *Experience and nature*, 1925; *The quest for certainty*, 1929; *Art as experience*, 1934; *Logic. The theory of inquiry*, 1938. Obras en cast.: *La experiencia y la naturaleza*, pról. y trad. de J. Gaos, México, FCE, 1948; *El arte como experiencia*, trad. de S. Ramos, México, FCE, 1949; *Lógica, teoría de la investigación*, trad. de E. Ímaz, México-Buenos Aires, FCE, 1950; *Democracia y educación: una introducción a la filosofía de la educación*, trad. de L. Luzuriaga, Buenos Aires, Losada, 1978 (Madrid, Morata, 1995); *Naturaleza humana y conducta: introducción a la psicología social*, trad. de R. Castillo Dibildox, México, FCE, ^{3}1982. [W. James]: *The works*, 19 vols., ed. por. F. H. Burckhardt y otros, Cambridge (MA)-Londres, Harvard University Press, 1975s. Obras principales: *The will to believe*, 1876; *The principles of psychology*, 1890; *The varieties of religious experience*, 1902; *The meaning of truth*, 1907; *Pragmatism*, 1907; *A pluralistic universe*, 1909. Obras en cast.: *Pragmatismo: nombre nuevo de antiguos modos de pensar: conferencias populares de filosofía*, trad. de S. Rubiano, Madrid, Daniel Jorro, 1923; *Compendio de psicología*, trad. de S. Rubiano, Madrid, Daniel Jorro, 1930; *Pragmatismo*, trad. L. Rodríguez Aranda, Orbis, Barcelona, ^{2}1985 (Madrid, Sarpe, 1984); *Lecciones de pragmatismo*, estudio y notas de R. del Castillo, Madrid, Santillana, 1997; *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana*, pról. de J. L. López Aranguren, trad. de J. F. Yvars, Barcelona, Península, 2002. [F. A. Lange], *Geschichte des Materialismus* (1866), 2 vols., Leipzig, Reclam, 1905 (ed. citada en el texto): *Historia del materialismo*, 2 vols., trad. de de V. Colorado, Madrid, Daniel Jorro, 1903 (Buenos Aires, Procyon, 1946). [Ch. Peirce]: *Chance, love and logic: philosophical essays by the late Charles S. Peirce, the founder of pragmatism*, ed. por M. R. Cohen, Nueva York-Londres, Harcourt Brace-

Kegan Paul, 1923 (reimpr. Londres, Routledge, 2000); *Collected Papers*, vols. 1-6, ed. por Ch. Hartshorne y P. Weiss, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1931, vols. 7 y 8, ed. por A. W. Burks, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1958 (trad. cast. parcial: *El hombre, un signo: el pragmatismo de Peirce*, trad. de J. Vericat, Barcelona, Crítica, 1988); *Pragmatism and pragmaticism. Scientific metaphysics*, ed. por Ch. Hartshorne y P. Weiss, Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University Press, 1962-1963. Obras principales: *The fixation of belief*, 1877; *How to make our ideas clear*, 1878; *The doctrine of necessity examined*, 1892; *The law of mind*, 1892; *Reasoning and the logic of things*, 1898. Obras en cast.: *Escritos lógicos*, ed. por P. Castrilo Criado, Madrid, Alianza, 1968; *Obra lógico-semiótica*, ed. por A. Sercovich, trad. de R. Alcalde y M. Prelooker, Madrid, Taurus, 1987. [F. C. S. SCHILLER], *Humanistic pragmatism: the philosophy of F. C. S. Schiller*, ed. e introd. de R. Abel, Nueva York, The Free Press, 1966.

K. O. APEL, *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, traducción de I. Olmos y G. del Puerto y Gil, Madrid, Visor, 1997; E. BAUMGARTEN, *Die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens*, vol. II: *Der Pragmatismus: R. W. Emerson, W. James, J. Dewey*, Frankfurt, Klostermann, 1939; E. BECHER, «F. A. Lange», en *Deutsche Philosophen*, Múnich, Duncker & Humblot, 1929, págs. 75-123; «Claves del pensamiento de Ch. S. Peirce para el siglo XXI», en *Anuario Filosófico* 29 (3), 1996, págs. 1127-1440, n.º monográfico presentado por J. Nubiola; G. DELLEDALLE, *Leer a Peirce hoy*, Barcelona, Gedisa, 1996; R. E. DEWEY, *The philosophy of John Dewey: a critical exposition of his method, metaphysics, and theory of knowledge*, La Haya, Nijhoff, 1977; H. JOAS, *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992; S. MARCK, *Der amerikanische Pragmatismus in seinen Beziehungen zum kritischen Idealismus und Existenzphilosophie*, Wilhelmshaven, Nordwestdt Universitätsgesellschaft, 1951; A. MATAIX, *La norma moral en John Dewey*, Madrid, Revista de Occidente, 1964; L. MENAND, *El club de los metafísicos. Historia de las ideas en América*, Barcelona, Destino, 2002, esp. págs. 161-239; J. MOYA SANTOYO y L. GARCÍA VEGA, *William James*

(1842-1910), Madrid, Ediciones del Orto, 2001; P. A. SCHILPP, *The philosophy of J. Dewey*, La Salle (IL), Open Court, ^{3}1989 (biblio.); H. SCHOLZ, *Die Religions-philosophie des Als-ob*, Leipzig, Meiner, 1921.

Santayana

Jorge Agustín Nicolás de Santayana, más conocido como George Santayana, nació en Madrid el 16 de diciembre de 1863 y murió en Roma el 27 de septiembre de 1952. Procedía de familia española, pero se formó en Estados Unidos (Harvard, Cambridge). En 1872 llegó a Boston acompañado de sus padres. En 1882 inició sus estudios de filosofía en Harvard y allí enseñó entre 1889 y 1912 como colega de William James y Josiah Royce, que habían sido profesores suyos. Desde 1914 vivió en diversos países de Europa. Santayana destacó tanto en filosofía como en poesía. En su pensamiento confluyen el empirismo inglés, impulsos de W. James, el idealismo platónico y el naturalismo antiguo al estilo de Lucrecio, lo mismo que el moderno bajo la modalidad espinosista. Ha de situarse sobre todo dentro del naturalismo en los Estados Unidos durante los años treinta.

Obras y bibliografía

Ediciones: *The works*, 15 vols., Triton ed., Nueva York, Scribner, 1935-1940 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1980); *The works*, ed. por H. J. Saatkamp, Cambridge (MA)-Londres, MIT Press, 1986s. Obras principales: *The sense of beauty*, 1896; *Interpretations of poetry and religion*, 1900; *The life of reason*, 5 vols., 1905-1906; *Scepticism and animal faith*, 1923; *The realm of matter*, 1930; *The realm of truth*, 1938; *The realm of sprit*, 1940; *The realms of being*, 1942. Obras en cast.: *Escepticismo y fe animal: introducción a un sistema de filosofía*, trad. de R. A. Piérola y M. A. Rosemberg, Buenos Aires, Losada, 1952; *Dominaciones y potestades: reflexiones acerca de la libertad, la sociedad y el gobierno*, trad. de J. A. Fontanilla, Madrid, Aguilar, 1953; *Los reinos del ser*, trad. de F. González-Aramburo, México, FCE, 1959; *Diálogos en el limbo*, trad. de C. García Trevijano, Ateneo Científico Literario y Artístico de Madrid-Tecnos, Comunidad de Madrid, Consejería de Educación y Cultura, Madrid, 1996; *Personas y lugares: fragmentos de autobiografía*, ed. por W. G. Holzberger y H. J. Saatkamp, trad. de P. García Martín, Madrid, Trotta, 2002.

J. L. ABELLÁN, «La filosofía independiente: George Santayana», en *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 5/3, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, págs. 13-30; R. BUTLER, *La vida y el mundo de Jorge Santayana*, Madrid, Gredos, 1961; V. CHRISTOPH, *Zur Erkenntnistheorie George Santayanas. Eine Philosophie ausserhalb des American Mainstream*, Frankfurt-Nueva York, Lang, 1992; L. FARRÉ, *Vida y pensamiento de Jorge Santayana*, Madrid, Verdad y Vida, 1953; I. IZUZQUIZA, *George Santayana, o La ironía de la materia*, Barcelona, Anthropos, 1989; J. LACHS, *George Santayana*, Boston, Twayne, 1988; A. LÓPEZ QUINTÁS, *Filosofía española contemporánea*, Madrid, BAC, 1970, págs. 3-22; F. RICKEN y A. LÓPEZ QUINTÁS, «Jorge Santayana», en F. VOLPI, *Enciclopedia de obras de filosofía*, vol. 3, Barcelona, Herder, 2005, págs. 1877-1880; C. SANTOS

ESCUDERO, *Bibliografía general de George Santayana*, Madrid, Comillas, 1965 (también en *Miscelánea Comillas: Revista de Teología y Ciencias Humanas* 23 (44), 1965, págs. 155-310); H. S. LEVISON, *Santayana, pragmatism, and the spiritual life*, Chapel Hill (NC), University of North Caroline Press, 1992; T. L. S. SPRIGGE, *Santayana: an examination of his philosophy*, Londres-Boston, Routledge & Kegan Paul, 1974, 1995; A. WOODWARD, *Living in the eternal: a study of George Santayana*, Nashville (TN), Vanderbilt University Press, 1988; «Jorge Santayana, un hombre al margen, un pensamiento central», en *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura* 70, 2006, n.º monográfico.

La filosofía de Santayana arranca de una naturalismo materialista y, sin embargo, abre espacio en él para todas las realidades superiores: las esencias, el arte, la religión, los valores culturales y espirituales. Todo ello se deriva de la materia. La vida es una modalidad de la materia, y el alma una organización equilibrada de movimientos a partir de los gérmenes iniciales. El espíritu, a su vez, constituye un modo de vida y está en relación con la materia. En los niveles del ser no se trata de un conjunto de estratos superpuestos, sino de una serie de ritmos diferentes dentro de la única sustancia material. Desde el fondo materialista del mundo se alza la conciencia. A través de ella se abre un universo de valores por los que el mundo queda envuelto en el brillo de la idealidad. En el despliegue de la realidad Santayana se apoya en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, aunque no asume su dialéctica, sino que se apropia motivos de Heráclito, Demócrito, Aristóteles y Platón. Para él la realidad emerge a través de un proceso caótico en el que se producen órdenes inestables, hasta llegar a la naturaleza humana, que en su complejidad es también una formación pasajera. La razón que aflora en el hombre es la capacidad de organizar los diversos impulsos. Los productos del pensamiento y el reino moral son también acuñaciones de los impulsos vitales.

En la capacidad de reflexión sobre sí mismo aflora el reino del espíritu, cuya actividad principal es la aprehensión de esencias eternas. El espíritu, aunque procede de la materia, no está sometido a las condiciones del espacio y del tiempo. La verdadera vida del espíritu es la lúdica, por la que

él en el despliegue de su libertad hace y deshace sus productos. Mediante su imaginación crea mundos míticos y poéticos por los que expresa su meta en la vida y la manera de encontrarse en el mundo. Ahí radica la tarea básica de la religión. En ella se revelan las profundidades de la naturaleza humana, anclada siempre en la realidad material. El espíritu tiene la capacidad de captar las esencias de las realidades existentes. Su contemplación aporta al hombre un sosiego revelador en medio de la soledad. La conexión de las esencias origina el reino de la verdad, que es una nueva forma de ser.

La sociedad está articulada en tres niveles: reproducción y educación; la amistad, basada en una simpatía desinteresada; y el interés común, que se articula por la religión, el arte y la ciencia. Incumbe a la religión, lo mismo que a la razón, difundir normas morales y encauzar la mirada hacia el futuro. Las religiones son de índole particular, a diferencia de la razón, que es una sola y encuentra en el arte el mejor medio para encarnarse.

METAFÍSICA INDUCTIVA

El hecho de que no pereciera del todo el pensamiento metafísico en el siglo XIX, a pesar del colapso del idealismo, de la supervaloración del ideal científico de las ciencias naturales y de la gran difusión del fenomenalismo y de sus formas, hay que atribuirlo, al mismo tiempo que a los neoaristotélicos y neoescolásticos, de los que en seguida hablaremos, a los hombres de la metafísica inductiva, ante todo a Fechner y a Lotze. Estos filósofos se aplicaron de nuevo a aquella problemática tan desacreditada, y lo hicieron, siguiendo el espíritu del tiempo, a la sombra de una utilización a fondo de los conocimientos progresivos de las ciencias. La metafísica no había de ser, como pensara Lange, una poesía de conceptos (*Begriffsdichtung*) sino un saber bien fundado en las ciencias empíricas. De ahí la nueva *metafísica «inductiva»*.

Destacados investigadores del campo de las ciencias contribuyeron también a disipar muchas dificultades desde este punto de vista y despertaron la metafísica a nueva vida.

Los rasgos diferenciales de esta metafísica inductiva respecto de la antigua y medieval son, principalmente: primero, una explotación más amplia de la experiencia, que abarca todo el ámbito de la investigación moderna; segundo, la valoración de esta misma experiencia positiva, que se convierte ahora en fuente de conocimientos y da la pauta, a diferencia del método primariamente especulativo y filosófico de la antigua; tercero, correspondientemente, la atribución de un carácter hipotético a los resultados, como anticipaciones aproximativas de la investigación empírica, mientras la antigua metafísica pretendió dar un saber cierto, apodíctico, trascendiendo la experiencia, mediante el recurso a un ser suprasensible, ultra-empírico, «anterior en cuanto a la naturaleza» (*natura prius* de Aristóteles), que se muestra luego en la experiencia, como el modelo en la copia y como la forma en lo formado.

Fechner

Gustav Theodor Fechner (1810-1887), durante varios años profesor de física en la Universidad de Leipzig, especialmente conocido como fundador de la psicofísica, de la psicología experimental en general y de la estética experimental, escribe ya muy temprano un *Büchlein vom Leben nach dem Tode* (Pequeño libro sobre la vida después de la muerte, 1836), otro *Ueber das Seelenleben der Pflanzen* (Sobre la vida anímica de las plantas, 1848) y habla en su *Zendavesta* (1851) sobre el cielo y el más allá. Los títulos de estos libros delatan ya su interés por la metafísica.

Obras y bibliografía

Obras principales: *Das Buchlein vom Leben nach dem Tode*, 1836 (reimpr. Múnich, Matthes & Setz, 1984); *Elemente der Psychophysik*, 2 vols., 1860 (reimpr. Amsterdam, Bonset, 1964); *Vorschule der Ästhetik*, 1876 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1978; *Zen-Avesta*, 3 vols., 1851 (reimpr. 2 vols., Hamburgo-Leipzig, Voss, 1901; *Nanna, oder über das Seelenleben der Pflanzen*, Leipzig, Voss, [5]1921; *Ueber die physikalische und philosophische Atomenlehre*, Frankfurt, Minerva, 1982 (reimpr. facsímil ed. 1864).

H. ADOLPH, *Die Weltanschauung Gustav Theodor Fechners,* Stuttgart, Strecker & Schröder, 1923; E. BECHER, «G. Th. Fechner», en *Deutsche Philosophen,* Múnich, Duncker & Humblot, 1929, págs. 31-45; M. HEIDELBERGER, *Die innere Seite der Natur: Gustav Theodor Fechner wissenscahftlich-philosophische Weltauffassung,* Frankfurt, Klostermann, 1993; M. WENTSCHER, *Fechner und Lotze,* Múnich, Reinhardt, 1925 (reimpr. Nendeln-Liechtenstein, Kraus Reprint, 1973); M. WUNDT, *G. Th. Fechner*, Leipzig, Engelmann, 1901; G. WANNAGAT y W. GITTER (eds.), *Festschrift für Erich Fechner zum 70. Geburtstag*, Tubinga, Mohr, 1973.

Metafísica inductiva. Fechner está impulsado por el deseo de encontrar una estructuración filosófica de la fe religiosa que no sea una mera creación poética de conceptos, sino que pueda ser aceptada también por un científico sin tener que abdicar de su pensamiento crítico y de su conciencia científica. La metafísica de Fechner quiere ser una aprehensión cosmovisional de toda la realidad. Su mérito principal descansa en la creación de un nuevo método de investigación, a saber, el de la metafísica «inductiva». Ésta debe partir de la experiencia, pero para trascenderla después.

Concepto. No es un trascender la experiencia en sentido estricto, como el de la metafísica clásica, en la que, una vez conocida una estructura ideal dentro de la visión del mundo *sub specie aeterni*, podía decirse: así es y así será

siempre. Desde Platón hasta Spinoza y Schelling se pensaba así y el mismo Kant entendió que todas las leyes físicas que pueden encontrarse en el curso de la experiencia «se someten a superiores principios del entendimiento, aplicando éstos [principios] y aquéllas [leyes] sólo a determinados casos de la experiencia» (B 198). En Fechner, por el contrario, la trascendencia es sólo una anticipación del supuesto resultado de una experiencia aún no tenida, anticipación que se hace para no quedar a la mitad en el camino emprendido. En el fondo persiste una vinculación exclusiva a la experiencia con sólo una anticipación «práctica» de los resultados, a modo de hipótesis. Hay que reconocer, pues, un radical empirismo en el metafísico inductivo.

Método. Fechner establece tres reglas para este método de metafísica inductiva. La primera propugna una deducción por analogía: si ciertos objetos concuerdan en determinados rasgos, puede creerse que también concuerdan en otros. Es sólo creencia lo que de ahí sacamos, pero si está fundada y no contradice a conocimientos científicos ciertos, puede alcanzar un alto grado de probabilidad. La segunda regla descansa en el principio de utilidad: si una opinión o creencia está científicamente fundada, puede ser aceptada con tanta más adhesión cuanto más placentera resulte para el hombre. La tercera regla, finalmente, dice: tanto mayor es la probabilidad que corresponde a una creencia cuanto más prolongadamente se ha mantenido en la historia, especialmente si crece en extensión con la ascensión de la cultura. Con este método en la mano Fechner se atrevió a formular una serie de postulados metafísicos. Tal, por ejemplo, lo que él llama «visión diurna».

Visión diurna. En una concepción científico-matemática y también kantiana del mundo, la naturaleza física, salvo el alma del hombre y de los brutos, resulta algo «oscuro» y «mudo». Fechner llama a esta concepción «visión nocturna». En oposición a ella, él admite que también el mundo exterior tiene sensaciones, percibe vitalmente la luz, los colores, los sonidos, de modo parecido al alma del hombre y del animal; pues si los movimientos físicos de ondas penetran en el cerebro con un contenido de sensación, podemos concluir por analogía que también van acompañados de tal

fenómeno en otros seres. A ello se añade que la creencia de la visión diurna, según la cual la naturaleza está llena de luz y resonancia, de sensación y de animación, es más placentera que la visión nocturna.

Animación universal. A base de estas y otras reflexiones similares, Fechner admite que también las plantas tienen alma, y aun la misma tierra y cada uno de los astros; más aún, el mundo entero. Y esta alma del mundo no es otra cosa que la divinidad. Nuestra alma, y en general toda vida animada, es parte de esta animación universal. Y por estar en ella incluidos, debemos admitir que nuestra alma es inmortal. Ya el hecho de que nuestras imágenes representativas perduren en nuestra alma no puede menos de llevarnos a la convicción de que todo ese cúmulo de vivencias del hombre, que reunimos bajo el nombre de alma no puede perderse en el alma del mundo. Y así como las imágenes representativas en nuestra propia alma entran en relación unas con otras y con las percepciones del sentido, de igual manera las almas de los difuntos, que perviven en Dios como representaciones, han de entrar en relación unas con otras y con las almas de los que permanecen aún en esta vida.

Paralelismo. Pero este pampsiquismo no diluye el ser corpóreo de las cosas mundanas en un sentido monístico; Fechner lo entiende más bien como un paralelismo psicofísico. Como en un mismo arco de circunferencia tenemos un lado interior y otro lado exterior, un lado cóncavo y otro lado convexo, y ambos nos aparecen como cosas distintas, siendo, no obstante, lo mismo, así también el cuerpo y el alma en el hombre, el cuerpo y la animación universal en el cristal, en la tierra, en las estrellas y mundos, el cosmos y la divinidad son sólo dos lados de una misma cosa. El paralelismo psicofísico permite a Fechner trabajar en la psicología con arreglo a los métodos de las ciencias naturales, que entonces pasaban por el modelo ideal de la ciencia, sin convertirse, por ello, en un materialista. El lado corpóreo es para él tan sólo un lado, una forma de apariencia, no el verdadero ser del alma.

Ética. En ética Fechner es eudemonista. Nuestro querer tiende hacia la felicidad, es decir, la evitación del dolor y la obtención de placer, y será bueno, por tanto, todo lo que sea apropiado para fomentar la dicha en el

mundo. Pero no hay que poner exclusivamente los ojos en el placer sensible, sino que hay que tener en cuenta juntamente el placer espiritual, la alegría que despiertan lo bello, lo bueno y lo verdadero, y la dicha de sentirse uno con Dios. Fechner consideró un servicio a Dios y un deber ético el procurar al mundo tanta felicidad cuanta sea posible y el ahorrarle tanto dolor cuanto sea posible. Detrás de esto está operante en él la fe general en una evolución del mundo desde lo imperfecto a lo perfecto, de una felicidad menor a una dicha y una armonía cada vez mayores. Fechner cree que esta evolución es estrictamente necesaria; y a la par que este determinismo cósmico general suscribe también la tesis de un determinismo voluntario que quita la libertad en el hombre, pues cada cual obra necesariamente según su naturaleza exige. Tampoco Dios es libre en el sentido de un albedrío exento de toda ley, sino que es libre porque sin violencia alguna extrínseca vive conforme a su propia naturaleza.

Lotze

Rudolph Hermann Lotze (1817-1881), profesor en Leipzig, en Gotinga y en Berlín, es uno de los mayores filósofos del siglo XIX.

Obras y bibliografía

Obras principales: *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele* (Psicología médica o fisiología del alma, 1852); *Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften* (Patología general y terapìa como ciencias mecánicas de la naturaleza, 1842); *Mikrokosmos* (1856-1864); *System der Philosophie*, 2 vols., Hildesheim, Olms, 2004 (reimpr. facsímil ed. Leipzig, Hirzel, 1879).

E. BECHER, «H. Lotze», en *Deutsche Philosophen*, Múnich, Dunker & Humblot, 1929, págs. 47-72; E. W. ORTH, «Rudolf Hermann Lotze», en J. SPECK (ed.), *Grundprobleme der grossen Philosophen. Philosophie der Neuzeit IV*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, págs. 9-51 (biblio.); G. SANTAYANA, *Lotze's system of philosophy*, ed. por P. G. Kuntz, Bloomington-Londres, Indiana University Press, 1971; H. SCHNÄDELBACH, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983; M. WENTSCHER, *Fechner und Lotze*, Múnich, Reinhardt, 1925 (reimpr. Nendeln-Liechstenstein, Kraus Reprint, 1973).

Metafísica. También Lotze procede del campo de las ciencias naturales, lo mismo que su amigo Fechner, y como Helmholtz, Mach y Wundt; obtuvo primeramente una cátedra para medicina; y precisamente a través de una psicología vaciada en la metodología de las ciencias naturales trae una nueva vida a la filosofía. Al igual que Fechner, tuvo arrestos, en un tiempo hostil a la metafísica, para ocuparse de ella, robando el viento de sus enemigos para sus propias velas, mediante una utilización de los adelantos de la investigación científica. Lotze no se circunscribe a los trazados fronterizos impuestos por Kant, sino que vuelve a la antigua tradición prekantiana, particularmente a Leibniz. Posee, como éste, extensos conocimientos, se sitúa por encima de los partidos, recoge de todas partes lo verdadero en un sano eclecticismo, y sabe unirlo armónicamente.

Mecanicismo y teología. Ante todo comparte con Leibniz aquella concepción fundamental que acepta el mecanicismo del acontecer mundano, y ve en el nexo causal mecánico la explicación científica de los acontecimientos en general, pero sin caer en un mecanicismo exclusivista. El mecanicismo, lo mismo que en Leibniz, queda subordinado a un superior conjunto de sentido y de fin. Todas las fuerzas causales, en efecto, obran en cooperación con una causa universal, que en Lotze es un Dios espiritual y personal, superando en esto el panteísmo de Fechner. El conjunto mecánico no es para Lotze sino un instrumento de la divinidad para la realización de los fines del mundo, a saber, el bien.

En el artículo *Die Philosophie in den letzten 40 Jahren* (La filosofía de los últimos 40 años, 1880; publicado junto con el *System der Philosophie*, vol. I, *Lógica*), Lotze suscribe el pensamiento de Fichte y Hegel, según los cuales «ninguna teoría del mundo puede presentarse como verdad y como ciencia si no está en condición de explicar todas y cada una de las partes del curso mundano como consecuencias dependientes de un único principio universal». Pero, añade, uno y otro se excedieron al empeñarse en deducir de un absoluto todas las cosas como derivaciones de él. «Sólo un espíritu, así me parecía a mí, colocado en el centro del universo creado por él mismo, con conocimiento del último fin prescrito a su creación, podría hacer desfilar delante de sí todas las partes singulares con la sucesión mayestática de una evolución ininterrumpida». Al hombre le queda sólo el camino inverso de una investigación regresiva, «que trata de descubrir y comprobar lo que puede ser conocido y reconocido como principio viviente en la edificación y el curso del mundo». Es la vía de Leibniz y de Platón, que va regresivamente de lo fundado hasta el fundamento autosuficiente de todos los fundamentos.

Alma sustancial. Con Leibniz, Lotze se reafirma en la antigua concepción de la sustancialidad del alma como «un ser capaz de acción». El «yo» no es, como en Kant, tan sólo un sujeto lógico, sino un principio activo; de lo contrario, sería ininteligible la unidad de nuestra conciencia, que no obstante compara y aúna diversas sensaciones; al comparar el alma añade

algo nuevo a las sensaciones dadas, «el saber relacionante» —igualdad, semejanza, diversidad, más fuerte, más débil—, momentos todos que no son resultados de una fuerza mecánica, sino «representaciones de un orden superior». Este hecho habla también contra el materialismo.

Aparte la irreductibilidad de lo anímico y espiritual a la materia, es un testimonio contra el materialismo la unidad de la conciencia y su actuación específica, no mecánica, en la elaboración de la sensación. Hay que representarse el origen del alma como una acción del principio espiritual del mundo, excitado a la creación de aquélla al formarse un nuevo germen corpóreo. La inmortalidad del alma no la puede demostrar estrictamente la psicología científica; es sólo cuestión de fe, pero de fe bien fundada.

Interacción. A diferencia de Fechner, que sostenía el paralelismo psicofísico, Lotze admite de nuevo un mutuo influjo. Como ya le ocurrió a Descartes, que después de separar radicalmente cuerpo y alma se vio obligado a admitir una interacción, porque era un hecho que se imponía, también ahora Lotze concede que la conciencia nos notifica el influjo del cuerpo en el alma, por ejemplo, en la sensación, y el del alma en el cuerpo, por ejemplo, en la acción de la voluntad. La posibilidad de este hecho se ilumina al considerar que el abismo entre cuerpo y alma sólo existe en el fenómeno. En la realidad metafísica los átomos son inextensos, centros inmateriales de fuerzas de naturaleza anímica, mónadas leibnizianas. No habría, además, que concebirlos como unidades sueltas sin conexión mutua, sino como unidades articuladas, a través de su radicación en Dios, en un grandioso conjunto espiritual pleno de sentido. La integración total no obstaría, sin embargo, para que cada alma particular poseyera su libertad, puesto que es una sustancia, aunque no absoluta.

Libertad. Lotze es un adversario del determinismo universal del siglo XIX, nacido de un pensamiento mecanicista, que representa en este punto, no una postura científica comprobada con hechos, sino simplemente la filosofía de Spinoza y de Kant. También aquí, por encima de los tiempos, Lotze mantuvo su afinidad espiritual con Leibniz, que supo dejar a salvo la ley moral y la libertad, a pesar de valorar debidamente la explicación mecánica

de la naturaleza, y a pesar de las *vérités de raison*, a las que finalmente todas las verdades de hecho, al menos a los ojos de Dios, se han de reducir.

Sólo desde el punto de vista de una psicología científica los hechos psíquicos se mirarán como causalmente determinados. Pero la moral es inconcebible sin la libertad y, por ello, ésta se ha de admitir, sobre todo si pensamos que muchísimas veces no podemos conocer causas determinantes de nuestros actos voluntarios, y, por el contrario, poseemos una conciencia expresa de la libertad. La inserción de la sustancia del alma en el fondo espiritual originario del mundo lleva naturalmente consigo cierta limitación de su causalidad y de su sustancialidad. Esto nos explicará ciertas expresiones de sabor actualista en la teoría del alma del Lotze posterior, especialmente en la *Metafísica* de 1879. No es que abandone su primera teoría de la sustancialidad, pero sí acentúa el carácter limitado y relativo, no absoluto, de esta realidad sustancial del alma.

Influjos. Las ideas de Lotze han hallado gran resonancia, concretamente su concepción de la metafísica inductiva, y más en particular su teoría del alma; citemos los nombres de C. Stumpf, L. Busse, M. Wentscher, E. Becher, A. Wenzl. Pero, sobre todo, depende de él Brentano. También éste cultiva una psicología de corte científico, fecunda desde esta base la filosofía y avanza de nuevo hasta una metafísica teística. A través de Brentano los influjos de Lotze, sobre todo de orden lógico, se prolongan hasta Husserl.

Los valores. Lotze también ha impreso un fuerte impulso a la ética merced a su teoría de los valores. El pensamiento objetivista de Lotze le permite encontrar un acceso a las verdades y a los valores de la conciencia moral. Les compete a éstos un «valer» objetivo, que es independiente de la experiencia y pertenece a la posesión originaria de nuestro espíritu.

Lo mismo que las verdades eternas de las ideas —Lotze interpretó también las ideas platónicas como una validez objetiva— y los imperativos éticos, los valores necesitan determinantes empíricos externos para hacérsenos conscientes; pero no es la experiencia, ni la costumbre, ni la asociación lo que les da existencia. Son más bien contenidos de razón, y

constituyen por ello una marca inconfundible que separa fundamentalmente al hombre del animal. Pero Lotze no sucumbe al peligro de transportar los valores a un espacio vacío de aire. Les pertenece esencialmente el ser vividos, y ser vividos placenteramente. Lotze valora positivamente los sentimientos. Se le despega el rigorismo de Kant. Comparte con Fechner la fe optimista en un acrecentamiento de la felicidad humana parejo con la progresiva marcha del mundo. Fin y meta de la historia no es la moralidad perfecta de la ética del deber de Kant, sino la belleza del mundo y la felicidad del hombre.

La concepción axiológica de Lotze, aún más que su metafísica, ha venido a encontrar una formulación madura en la filosofía de los valores de nuestro siglo. Es él uno de los que han abierto camino al actual concepto de valor.

Eduard von Hartmann

Eduard von Hartmann (1842-1906), primero oficial del ejército, luego salido de él por causa de enfermedad, vivió en Berlín como simple particular dedicado a sus estudios.

Obras y bibliografía

Obras principales: *Philosophie des Unbewussten* (Filosofía del inconsciente, 1869, ^{2}1923); *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* (Fenomenología de la conciencia moral, 1879); *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus* (Sobre la historia y el fundamento del pesimismo, 1880); *Religionsphilosophie*, 1881-1882; *Geschichte der Metaphysik* (Historia de la metafísica), 2 vols., 1899-1900; *System der Philosophie im Grundriss* (Sistema de la filosofía en compendio), 8 vols., 1906-1909.

A. DREWS, *Eduard von Hartmanns philosophisches System im Grundriss*, Heidelberg, Winter, 1903; M. HUBER, *Eduard von Hartmanns Metaphysik und Religionsphilosophie*, Winterthur, P. G. Keller, 1954; K. O. PETRASCHEK, *Die Logik des Unbewussten. Eine Auseinandersetzung mit dem Prinzip und den Grundbegriffen der Philosophie E. von Hartmann*, Múnich, Reinhardt, 1926; F.-J. VON RINTELEN, *Pessimistische Religionsphilosophie der Gegenwart*, 1924; J. P. STEFFES, *Eduard von Hartmanns Religionsphilosophie des Unbewussten*, Múnich, Pfeiffer, 1924.

Podrá incluirse también en el grupo de la metafísica inductiva a E. Hartmann, que trata de apoyar los trazos especulativos de su filosofía, fundamentalmente alentados por el idealismo alemán, Schelling, Hegel y Schopenhauer, en los hechos de las ciencias modernas de la naturaleza.

Hartmann define textualmente su sistema como «una síntesis de Hegel y de Schopenhauer», con neto predominio del primero; en su realización han servido de guía la teoría de los principios contenida en la filosofía positiva de Schelling y el concepto de inconsciente tomado del primer sistema del mismo Schelling. El monismo abstracto, que daría como resultado primero y provisional esta síntesis, cristaliza después, mediante la fusión con un individualismo de tipo leibniziano y con el realismo de las modernas ciencias naturales, en un monismo concreto, que tiene como fase previa

superada el pluralismo real-fenoménico. El sistema que finalmente resulta de la suma de estos elementos es una construcción filosófica levantada sobre base empírica, donde se utiliza el método inductivo de las modernas ciencias de la naturaleza y de la historia.

No hay que confundir el inconsciente de Hartmann con el inconsciente de la psicología general o del psicoanálisis. Es una nueva versión del absoluto cósmico, del espíritu universal, de la sustancia. Sus atributos son la voluntad infinita y la representación infinita. La voluntad es impulso irracional. La representación, o el intelecto (lo lógico), es idea sin fuerza. Estos dos pensamientos han sido recogidos luego por Scheler. Antes del comienzo del mundo ambos atributos estaban en feliz armonía. Pero, sin saber cómo ni por qué, irrumpió de pronto la voluntad en la existencia espacio-temporal. Esto significa la infelicidad. Con ello comienza también la tarea de la salvación. Esta salvación consiste sustancialmente en una condensación o potenciación de lo lógico en la conciencia.

Uno de los principales conocimientos que cristalizan en la conciencia es la idea de que en este mundo el dolor sobrepuja con mucho al placer y que, por tanto, es mejor el no ser que el ser. Cuando la mayor parte de los individuos hayan alcanzado este convencimiento, el absoluto se habrá emancipado nuevamente de la voluntad de existir, y el mundo será eliminado. De esta manera la ética encuentra su propia tarea en liberar al absoluto de la voluntad de existir mediante el acrecentamiento de la inteligencia y del saber y el impulso progresivo de la cultura. La religión futura del mundo será una mezcla de budismo y cristianismo. Del budismo procede el anhelo de la nada; del cristianismo, una idea de progreso que encumbra al hombre hasta el ser divino. Ambas vías desembocan en el mismo fin, liberar al hombre de la existencia.

NEOARISTOTELISMO Y NEOESCOLÁSTICA

Al margen de la metafísica inductiva, la metafísica halló eco e interés en una serie de pensadores que enlazan conscientemente con la Antigüedad y con el Medievo. Es expresamente metafísica clásica lo que cultivan sin rebozo; metafísica con la teoría del ser en cuanto ser, que es siempre, al mismo tiempo, teoría del espíritu, si bien muchas veces no aparece esto ostensiblemente. Estos hombres se interesan por lo eternamente verdadero, por lo que es *philosophia perennis*.

Tal actitud no ha tenido nunca, es verdad, gran popularidad entre los alemanes. Allí lo ordinario es que un filósofo que se precie de serlo comience *ab ovo*, y se ponga como un pequeño dios a fabricar un mundo de nueva planta. Se quiere lo nuevo y la originalidad a todo precio, y se prefiere incluso una acusada individualidad, aun enfermiza, a una filosofía realista que tiene arrestos para un servicio pacífico y sobrio en la transmisión de un acervo doctrinal universal consagrado por los siglos y del que en realidad todos se nutren, aun aquellos que se tienen por demiurgos. Hubo siempre honrosas excepciones. E. Becher ha escrito de Lotze: «Le pareció imposible, después de tantos siglos de trabajo filosófico, producir ideas enteramente nuevas. Su anhelo de originalidad personal lo subordinó siempre a la verdad total, verdad que estuvo dispuesto a abrazar dondequiera que se hallara». Otra excepción fue Trendelenburg con su aristotelismo.

Trendelenburg

Adolf Trendelenburg (1802-1872), profesor en Berlín, es uno de los más brillantes ejemplos de filosofía científica, que se vale del aparato de la investigación histórico-filológica para penetrar en los trasfondos de los conceptos hasta su más íntimo y verdadero sentido, de modo que su trabajo histórico es ya una elucidación sistemática y crítica de los mismos conceptos. Su vista se aguza así para distinguir lo accesorio de lo sustancial; lo transitorio, de lo permanente. Trendelenburg tiene, para lo eternamente verdadero, la potencia visiva de los grandes artistas para lo eternamente bello. Por ello advirtió cómo, detrás de todas las innovaciones posibles, reaparecen siempre los imperecederos valores de la filosofía platónico-aristotélica. En la introducción a sus *Logische Untersuchungen* (Investigaciones lógicas, 1840) asienta el principio de que no es preciso que cada pensador comience siempre de nuevo y trate de inventar una filosofía enteramente inédita; la filosofía, en sus líneas fundamentales, está ya encontrada «en la concepción orgánica del mundo fundada por Platón y Aristóteles, desarrollada a partir de ellos y capaz aún de ulterior desarrollo y perfeccionamiento, que se conseguirá investigando más profundamente los conceptos fundamentales y los conceptos particulares, y mediante un fecundo intercambio con las ciencias empíricas».

El concepto central de la filosofía de Trendelenburg lo constituye la idea del fin. Su postura en este punto es genuinamente aristotélica. De ahí resulta, de lleno dentro del espíritu griego, su peculiar teoría de las ideas, su visión orgánica y teológica del ser, sobre la base de una síntesis ideal-realista de Platón y Aristóteles, síntesis que comprendió ya Trendelenburg, adelantándose a las investigaciones históricas de nuestro tiempo, y, por último, su concepción de un espíritu divino universal.

A tenor de esto, en el mismo marco antiguo, se configura la ética y la filosofía del derecho. Trendelenburg pertenece a los teóricos del derecho natural al estilo de Heráclito y san Agustín. *Naturrecht auf dem Grunde der Ethik* (El derecho natural en la base de la ética, 1860) reza el título de uno

de sus más celebrados escritos. Con ello Trendelenburg se convierte en uno de los primeros representantes de la antigua cultura cristiana de Occidente. En un tiempo bastante superficial por lo demás, en el que tantos se dejaron deslumbrar por el engañoso brillo de una efímera actualidad, señaló las raíces de nuestra fuerza.

Los más significados entre sus discípulos fueron *F. Brentano*, *J. von Hertling*, *O. Willmann*, *G. Teichmüller*, y *R. Eucken*.

Neoescolástica

Los nombres de Willmann y Hertling nos llevan al otro campo en que se cultiva igualmente la metafísica clásica, a la llamada neoescolástica.

Con el nombre genérico de neoescolástica se suele designar hoy la filosofía de la Iglesia, si bien la denominación no es exacta, puesto que entran en cuenta nombres de representantes de una «filosofía cristiana», que no se sienten escolásticos. Desde fuera la neoescolástica se mira frecuentemente como una simple actualización de la filosofía de santo Tomás, pensando en la encíclica *Aeterni Patris* (1879), en la que León XIII habría convertido los principios, métodos y tesis tomistas en la filosofía oficial de la Iglesia; por lo que estos extraños, no pocas veces, traducen simplemente neoescolástica por neotomismo. La Iglesia desea, en efecto, que la *philosophia rationalis*, que se enseña en los centros eclesiásticos, sea dada «ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia»; tal es la prescripción del antiguo derecho canónico (canon 1366, § 2). Acostumbrados a órdenes castrenses inflexibles y uniformes, hoy muchos no aprecian la fina síntesis de autoridad y libertad que ha sido y es connatural a esta vieja institución cultural que es la Iglesia ecuménica. De hecho la neoescolástica presenta una mayor amplitud espiritual que, por ejemplo, el neokantismo. Lo muestra así su historia y también su presente.

Los comienzos. Hay que poner los comienzos de la neoescolástica en el segundo tercio del siglo XIX. Fue una reacción contra los efectos de una filosofía precedente, que despertaron recelos del lado del pensamiento religioso.

Una reacción. Provino esta reacción, parte del temor de un deslizamiento hacia el panteísmo, parte de teorías dudosas sobre las relaciones entre la fe y la ciencia, parte de un cierto subjetivismo.

El peligro del panteísmo se vio en el ontologismo, tal como lo representaron en Italia *V. Gioberti* († 1852) y *A. Rosmini* († 1855), y en

Francia *A. Gratry* († 1872); las dudosas explicaciones de la relación entre fe y razón en el tradicionalismo y fideísmo de los Bonald, Lamennais y otros en Francia, y de los Baader y Deutinger en Alemania (*cf. supra*. pág. 300). Ambos peligros venían a reunirse en el idealismo alemán de Hegel y Schelling, en que el absoluto, según se verá, se transfunde en lo temporal e, inversamente, el saber filosófico se adueña de lo sobrenatural y de los misterios hasta diluirse éstos en una racionalidad humana. Influido por ello, *A. Günther* († 1863) trató la doctrina de la Trinidad según métodos hegelianos. Encontró la tríada hegeliana en toda criatura y concibió la Trinidad en el sentido del ritmo triádico, a saber, como sujeto, objeto y unidad de ambos.

Ya antes *G. Hermes* († 1831), inspirándose en Descartes, Kant, Fichte y Fries, había desarrollado un concepto subjetivista de la verdad, que puso como fundamento de su teología. También a *J. Kuhn* († 1876), uno de los hombres más destacados de la escuela de Tubinga, se le acusó de subjetivismo por su teoría del conocimiento inmediato de Dios.

Los fundadores. Para conquistar de nuevo un terreno firme, resonó de muchos lados y en muchos países, casi al mismo tiempo, la consigna: ¡Vuelta a los clásicos de la escolástica! En España, *J. Balmes* († 1848) contribuyó a este movimiento, y, después de él, el cardenal *Zeferino González* († 1895). En Italia se entregaron a la misma tarea restauradora *M. Liberatore* († 1892), *L. Taparelli* († 1862), *G. Sanseverino* († 1865), *T. M. Zigliara* († 1893) y otros; en Francia, *Domet de Vorges* († 1910); en Austria, *K. Werner* († 1888). En Alemania fueron *F. J. Clemens* († 1862), *C. von Schäzler* († 1880), *J. Kleutgen* (1811-1883), *A. Stöckl* (1823-1895) y *K. Gutberlet* (1837-1928).

Las pérdidas. Al principio la polémica ocupó el primer plano, y hay que reconocer que se extremó un poco la dureza al rebatir a pensadores como Baader, Günther, Hermes, Deutinger, J. Kuhn y sus intentos de llegar a un entendimiento positivo con la filosofía contemporánea. Fueron sofocados, sin duda, gérmenes valiosos de legítima evolución, tales como se daban, por ejemplo, en la escuela de Tubinga, concretamente en Staudenmaier y en su

concepción cristiana de las ideas, que lograba una síntesis profunda y vital de Platón, san Agustín, Malebranche y Leibniz.

En general, como nota característica de la escuela católica de Tubinga, la síntesis por ella buscada entre el propio patrimonio cultural, tomado del idealismo alemán, y el espiritualismo cristiano, representaba una auténtica vida con propias raíces y con posibilidades abiertas a ulterior desenvolvimiento y perfección. Parecidamente sirvió de rémora la neoescolástica para las irradiaciones de Deutinger y Sailer. Hay que decir que las nuevas fuerzas, que arrollaron a los hombres de la renovación católica, estuvieron por debajo de éstos en potencia espiritual. Es del caso preguntarse si no se derribó demasiado.

Las ganancias. Mirado desde un punto de vista más amplio, habrá que reconocer, no obstante, que frente a la inseguridad filosófica, en que los espíritus se asían ya a esto, ya a aquello, no fue sólo una exigencia de prudencia previsora el trazar una gran línea de conducta; fue también algo plenamente acomodado al espíritu y a la dignidad de una institución cultural de casi dos milenios el replegarse a su propia alma; fue, diríamos, una solución elemental y obvia. Con más derecho que del neokantismo o del neohegelianismo se podría hablar aquí de la vuelta a una gran herencia. Si al principio se cultivó casi exclusivamente una dialéctica demasiado esquematizada, se señalaron pronto dos grandes centros de rápido florecimiento neoescolástico: el Instituto Superior de Filosofía de Lovaina, fundación del después cardenal *Désiré Mercier* (1851-1926), y el Centro de Estudios de los PP. Franciscanos de Quaracchi, cerca de Florencia, que hicieron concebir esperanzas de fecundos desarrollos. Y con ello despuntan ya también las dos primeras diferenciaciones. Mercier y su Instituto cultivan el tomismo; los padres de Quaracchi, en cambio, editan las obras de san Buenaventura y de otros clásicos de la escuela franciscana, con lo que cobra de nuevo relieve y eficiencia la vieja dirección agustiniana, como la tuvo a todo lo largo de la Edad Media. Y, al igual que entonces, también ahora se acreditan los estudios realizados en dicha escuela por su alto nivel científico.

La fase histórica. Como fase inmediata en la historia de la neoescolástica se produce una vuelta fructuosa hacia los estudios filosóficos e histórico-doctrinales en el ámbito de la filosofía medieval. Se intenta lograr una inteligencia más profunda de la escolástica en su desarrollo histórico. Y así aparecieron, para citar sólo dos entre las muchas series de publicaciones, en Alemania los *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (Contribuciones a la historia de la filosofía de la Edad Media) y en Francia los *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*. Hombres como H. Denifle, M. de Wulf, F. Ehrle, G. von Hertling, C. Baeumker, P. Mandonnet, E. Longpré, M. Grabmann, É. Gilson, F. Pelster, A. Pelzer, J. Leclercq, Ph. Delhaye, J. Koch, F. Stegmüller, T. Barth, nos han permitido ver con nueva luz el Medievo, que nos resulta ya menos oscuro que en las historias del siglo XIX.

Pero se quiso ahondar más aún y se pasó a estudiar, a través de la filosofía medieval, también la filosofía de la Antigüedad, especialmente en el aspecto de supervivencia en el cristianismo. Justamente los más significados de estos historiadores neoescolásticos han reelaborado, en excelentes investigaciones y estudios, la vieja síntesis de helenismo y cristianismo, atentos siempre a iluminar la problemática filosófica de la Edad Moderna y contemporánea; así, por ejemplo, G. von Hertling, O. Willmann, C. Baeumker, A. Dyroff, J. Geyser, M. Wittmann, H. Meyer, etcétera.

Philosophia perennis. Se vuelve otra vez a aquella *philosophia perennis*, tal como lució para san Agustín, santo Tomás, Erasmo, Melanchthon, Leibniz, Trendelenburg. Se busca lo permanente en el pensamiento occidental y se descubre en la filosofía platónico-aristotélica, por un lado, y en el patrimonio doctrinal del cristianismo, por otro. Se intenta, finalmente, iluminar desde esta base la situación del hombre de hoy en la problemática acuciante de sí mismo y del mundo. No se va a la historia para quedarse en lo histórico, en un alejandrismo de museo, sino que se pretende, mediante un constante y serio enfrentamiento con las principales posiciones

filosóficas del pasado, dar una respuesta sistemática y objetiva a las interrogaciones del hombre que filosofa.

Los hombres. Representante típico de esta tendencia es *Georg von Hertling* (1843-1919). Escribe trabajos genético-históricos sobre Aristóteles, san Agustín, san Alberto Magno, Descartes, Locke, y toma posición frente a la problemática filosófica de su tiempo; en lo metafísico, en su obra *Über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung* (Sobre los límites de una explicación mecanicista de la naturaleza, 1875) y en sus *Vorlesungen über Metaphysik* (Lecciones sobre metafísica), editado en 1922 por M. Meyer; en lo ético, jurídico y político, en el pequeño tratado clásico *Recht, Staat und Gesellschaft* (Derecho, Estado y sociedad, 1906). Hertling hizo armas contra el materialismo del siglo XIX en posiciones de vanguardia. Fue al mismo tiempo uno de los contados filósofos que tuvieron la fortuna de poder informar activamente la vida pública con sus ideas.

Lo mismo habrá que decir de *Otto Willmann* (1839-1920), injustificadamente poco conocido, cuya grandiosa historia del idealismo no es una mera presentación histórica, sino, tanto y más, un tratado filosófico del tema de amplia base doctrinal. En contacto con los grandes pensadores de la filosofía occidental, supera la estrechez de una «sistemática» que se cerrara en un ángulo de visión y se hiciera pasar por *la* filosofía.

Tampoco *Clemens Baeumker* (1853-1924) es un mero historiador de la filosofía. Es verdad que la sola investigación de la filosofía histórica es ya para él un valor. «Pero por encima de ella —como ha dicho E. Becher en una bella y certera caracterización de Baeumker— esa investigación tiene la otra misión importante de servir a la filosofía misma, reconquistando y guardando de nuevo en su pureza infalsificada el patrimonio espiritual conquistado por los grandes maestros, y aguzando al mismo tiempo nuestra vista para detectar lo históricamente condicionado y objetivamente inadecuado, que inevitablemente se ha adherido aun a las más excelsas creaciones del espíritu humano».

Parecidamente ocurre en *Adolf Dyroff* (1866-1943), que comienza también con un estudio de la historia de la filosofía antigua en sus fases decisivas, para después dar las respuestas a las cuestiones fundamentales de

la teoría del conocimiento, de la metafísica, de la ética y la estética; esas respuestas contienen lo mejor y lo más permanente del esfuerzo espiritual realizado por el hombre desde la Antigüedad hasta nuestros días.

Lo mismo podría decirse de *Joseph Geyser* (1869-1948); es significativo y justo el título de *Philosophia perennis* dado a la colección de estudios dedicados a sus 60 años, cuyos dos volúmenes (1930), redactados por eruditos de todo el mundo, son un espécimen impresionante de la intensidad y variedad de dicha filosofía.

El editor de este volumen-homenaje, *F. J. von Rintelen*, ha destacado en sus obras propias la continuidad y profundidad de este espíritu de nuestra cultura, concretada en tres punto decisivos. Existen, según él, «verdades fundamentales del pensamiento europeo» que se perennizan a través de todos los siglos; en primer lugar la idea de bien, de valor, que Rintelen hace remontarse hasta Platón con su idea como «valor en sí mismo». Existe el absoluto, que se manifiesta precisamente en el valor, y que, por contraste, hace recortarse con trazos chocantes como «filosofía de la finitud» toda la que olvida o ignora aquel absoluto, en especial, la filosofía existencial. Existe el «rango del espíritu», apreciable en el idealismo alemán, pero sobre todo en Goethe, que, para usar un término de Aristóteles, es la realidad de la vida.

En *J. Maritain, H. Meyer, É. Gilson, A. Dempf*, hay una vasta obra literaria que abarca toda la historia de la filosofía, pero que gira siempre en torno a lo eternamente verdadero, que constituye el alma de todo conjunto. Es típica, por ejemplo, en A. Dempf, en su *Selbstkritik der Philosophie* (Autocrítica de la filosofía, 1947) y en otras obras, la unión de antropología filosófica, sociología e historia de la filosofía comparada, con la que inicia un camino nuevo y lleno de promesas en orden a purificar la razón de los condicionamientos temporales y abrirle la posibilidad de una consideración del mundo *sub specie aeternitatis*.

El patrimonio doctrinal. Hay en estos pensadores cierto fondo común de doctrinas filosóficas que, por encima de las diversidades de detalle, los une a todos. Son éstas: que se da una verdad en general y que se dan verdades inmutables y eternas; que el conocimiento humano está en función del

modus cognoscentis, pero no se convierte por ello en una pura y relativa subjetividad; que el ser mismo es cognoscible y tiene carácter objetivo; que el análisis de ese ser nos permite establecer las distinciones entre ser creado y ser increado, sustancia y accidente, esencia y existencia, acto y potencia, ejemplar y copia, estratos de ser corpóreo, viviente, anímico y espiritual; que el alma del hombre es inmaterial, sustancial e inmortal; que, por esto, el hombre se distingue esencialmente del animal; que la moralidad, el derecho y el Estado se rigen según normas eternas; que la primera causa de todo ser, de toda esencia y todo valor es el Dios trascendente.

En la manera particular de presentar y desarrollar estas tesis comunes hay una gran variedad, como aparece en las controversias clásicas; v. g., en la formulación de la distinción entre el ser increado y el creado (*ens a se* y *ens ab alio*, ejemplar y copia, composición acto-potencial y participación), en las relaciones entre la causalidad divina y la libertad humana (tomismo y molinismo), en el conocimiento intelectual (abstracción o intuición), en las universales (*ante* o *post res*), en la valoración de las potencias del alma (intelectualismo, voluntarismo), en la fundamentación de la ética (teónoma o teleológica o de los valores).

Quien no conoce la *philosophia perennis* o quiere hacerla tema de competencia interesada se sentirá tentado de tomar el patrimonio antes descrito como un acervo doctrinal concluso, que no hay sino que cogerlo tal cual y meterlo en casa como tesoro poseído. Cuando, en realidad, lo que hay allí son ideas de una abierta fecundidad, que esperan una interpretación y aplicación. Cada cual habrá de tomar sobre sí la responsabilidad de esa tarea, con análisis crítico, examen de fundamentos y exploración de aplicaciones, sin esperarlo todo de una tradición o de una autoridad dogmática. La tradición da aquí el tema de fondo, lo demás lo ha de dar cada uno. Y puede bien suceder que, dentro de la filosofía perenne, haya caminos varios, tan diferentes entre sí como sistemas completos de filosofía. Los conceptos de Dios, de causa y, principalmente, de realidad, pueden ser entendidos de manera muy diferente. Bien será mirarlo todo aquí más como una tarea que como una posesión.

Sin embargo, la postura fundamental está siempre sostenida, de algún modo, por el espíritu de la filosofía platónico-aristotélica, por su metafísica

de las esencias, formas e ideas; aquella metafísica que toma en serio la verdad fundamental de que el *ens metaphysicum* es el *ens intelligibile*, y que como tal es un *natura prius* respecto de la realidad sensible y empírica; aquella metafísica que tiene la persuasión de que, en el plano histórico, el *mundus intelligibilis* de Platón constituye el alma de la metafísica aristotélica, ya en el mismo Aristóteles, y luego en la siguiente evolución histórica. Ha habido ya en esta historia muchas ocasiones de subrayar que Platón y Aristóteles están más cerca uno de otro de lo que se pensó en el siglo XIX; que Platón fue mal entendido por culpa de Aristóteles y de lo que se atribuyó a Platón en el Medievo. A la suma de elementos comunes la llamamos aquí filosofía platónico-aristotélica. Ha de tenerse esto siempre muy en cuenta; porque sólo esta filosofía platónico-aristotélica alienta en el fondo de la *philosophia perennis*, y no un aristotelismo modernizado, que más es empirismo inglés que filosofía griega de la Academia o del Liceo, o patrística o escolástica del siglo XIII. Porque hay ciertas explicaciones neoescolásticas del conocimiento que en las palabras y en la intención de sus autores son aristotélicas, pero en cuanto a la cosa rozan por lo menos el sensismo. Ya en 1913 J. Maréchal habló de un «empirismo disimulado».

Philosophia perennis y Edad Moderna. Cuando se penetra en el verdadero espíritu de la filosofía platónico-aristotélica se advierte que ese espíritu se perenniza, más aún, se encuentra en la misma filosofía moderna, más concretamente allí donde se filosofa por la vía «racionalística», mejor dicho, donde se cultiva una filosofía del espíritu. La herencia de la Antigüedad está allí, en efecto, velada de muchas maneras y muchas veces desfigurada hasta no ser posible reconocerla; pero el *mundus intelligibilis*, como principio informador de lo sensible, lo eterno como fundamento o fin de lo temporal, puede reconocerse sin gran dificultad en ese pensamiento moderno, desde Descartes, pasando por Spinoza, Leibniz, Wolff, Kant, Schelling, Hegel, hasta Fechner y Lotze. En todos ellos, diremos con Hegel, el pensamiento penetra a través de la corteza exterior, para encontrar el pulso del «logos», y percibir después su latido aun en las formaciones externas. Solamente Hume y su descendencia espiritual desentonan del conjunto.

De aquí nuestro derecho a hablar, como hacemos constantemente, de una continuidad de la metafísica occidental. En todos aquellos filósofos podríamos saludar testimonios claros de la *philosophia perennis*. En el fondo, filosofía perenne no quiere decir otra cosa que un filosofar genuino. Es, con todo, un hecho que sólo los filósofos cristianos se profesan hoy declarados seguidores de esa *philosophia perennis*. La explicación está en que ellos acentúan con más fuerza la sustancia de fondo común y perenne que las variantes diferenciales, que por lo demás cada pensador admite y acaso son las que más hieren la vista. Ello da pie a las peculiaridades de actualidad transitoria. Que, por su carácter temporal, surgen de momento y luego se hunden en el torrente del todo, que las arrebata como una ola o como salpicadura. Debe quedar claro que otros y otros surgirán, a su vez, del seno del todo, no del todo hegeliano que remite lo verdadero *ad kalendas graecas*, sino del perenne «logos», puesto por Platón en el corazón de su filosofía, y nunca olvidado desde entonces; toda la filosofía europea, dice Whitehead, consiste en notas puestas al pie de página a Platón. Y desde este supuesto habrá que conducir la discusión filosófica, aun con aquellos que no se profesan expresamente cristianos.

Especialmente dondequiera que haya algo viviente del idealismo alemán debería ser posible un diálogo fecundo, pues el tema de fondo es ahí más poderoso que las variaciones ensayadas sobre él. Hasta el final de su vida Adolf Dyroff se mantuvo firme en la convicción de que no deberían perderse los tesoros que ofrece esta filosofía para reforzar y enriquecer una concepción católica del mundo. Reacciona contra una condenación precipitada y se pregunta: «¿No sería bueno seguir el ejemplo de Deutinger y Teichmüller y salvar el idealismo alemán?». Pero acaso no sea preciso salvarlo, sino sólo interpretarlo mejor. Nosotros, en este libro, nos hemos esforzado en mostrar cómo hay que interpretarlo.

Maréchal y su estela. J. Maréchal ha dicho en su testamento filosófico que un estudio a fondo de santo Tomás es el mejor camino para una mejor comprensión de la filosofía moderna. También él tiene por indispensable un diálogo crítico con la época moderna, diálogo positivo, no refutación. Su gran obra *Le point de départ de la Métaphysique* (1922) intenta enfocar el

fenomenalismo de Kant, que según él es lo más importante de este filósofo, partiendo de santo Tomás y de una interpretación nueva de la doctrina tomista del conocimiento. Podría denominarse dinamismo gnoseológico. El espíritu humano, en contacto directo con el absoluto, despliega una espontaneidad cognoscitiva en que se hace a sí mismo consciente de los principios esenciales. La metafísica es saber del absoluto, en la medida en que traduce inmediatamente la situación originaria del hombre de estar ya absorbido por el absoluto. Esto se ha mostrado estimulante, a pesar de algunas oposiciones, y desde entonces se puede hablar de un nuevo estadio en el desarrollo de la filosofía cristiana, es decir, de una fase de diálogo crítico y constructivo con la filosofía moderna. El diálogo fue, sobre todo, con Kant, Hegel y Heidegger.

Elaboración progresiva. Al mismo tiempo se intentaba prolongar y completar a santo Tomás, lo que no se conseguía satisfactoriamente aún, en Maréchal ni en otros. Por una parte, se saltó demasiado pronto de la línea histórica y se cayó en conceptos del día que no eran precisamente los de santo Tomás. Por otra, no era fácil sustraerse al potente influjo de Kant, Hegel y Heidegger. Con ello, no obstante la voluntad de diálogo crítico, se pagó demasiado tributo de dependencia al «adversario», al menos en el lenguaje y en la conceptualización de los problemas. Parecía una vez más que el enemigo ponía las leyes del encuentro. No pocas veces ocurría, en efecto, no saber uno si estaba ante santo Tomás, o más bien ante Hegel, Kant o Heidegger. Confusión quizás inevitable.

La nueva tarea. De nuevo subrayamos la necesidad de ir al verdadero santo Tomás, el de la historia, no el de esta o aquella escuela; en todas sus posibilidades aún abiertas. Habría también que ir más allá de los filósofos actuales, calando en sus últimas premisas históricas y doctrinales, sin la presión de las circunstancias. Esto no se alcanza con discusiones dialécticas, ni menos con literatura, sino a través de una paciente crítica histórica, ahondando en los orígenes y dependencias. Desde los comienzos del pensamiento moderno vienen operando muchas falsas comprensiones de la Antigüedad. Hemos tenido ocasión e interés en notarlas a lo largo de

nuestra obra, y concretamente en Kant (*cf. supra*, págs. 215s y 241s). Sólo cuando se haya hecho esta dilucidación de los hechos se podrá llevar a cabo aquella ulterior elaboración, que sea efectiva continuación y prolongación de una problemática, y no una mera mezcla de datos recibidos de acá y allá. Entonces tendríamos un filosofar sin prejuicios, trabajando sobre las fuentes, lo mismo sobre santo Tomás que sobre Kant, Hegel y Heidegger.

No nos agrada el nombre de neoescolástica para esta filosofía. Mejor le caería, por su más ancha base, el de filosofía cristiana, aunque también esta denominación se presta a confusiones.

Filosofía cristiana. En la filosofía contemporánea, la filosofía católica ocupa un puesto destacado y de renombre mundial (ella es *de facto* la filosofía cristiana, pues el protestantismo no ha producido ninguna filosofía propia). Posee prestigiosos centros en Roma, Milán, Quaracchi (Colegio Franciscano), París (Institut Catholique), Lovaina (Institut Supérieur de Philosophie). Nimega, Friburgo de Suiza, Innsbruck, Pullach, Múnich, Washington, South-Bend (Notre Dame, Estados Unidos), St. Louis, Toronto (Pontifical Institute of Mediaeval Studies), Ottawa, Madrid (Instituto Luis Vives). Sólo el *Bulletin Thomiste*, órgano bibliográfico tomista, reseña anualmente alrededor de quinientas publicaciones nuevas. Sus representantes cultivan todos los campos de la problemática filosófica. Mencionemos en la psicología a *J. Geyser, J. Fröbes, J. Lindworsky, A. Gemelli, V. Rüfner*; en la lógica y la epistemología, a *D. Mercier, J. Geyser, J. Maritain, C. Nink, J. de Vries, G. Siewerth, F. van Steenberghen, E. Stein, J. M. Bocheński, L. Gabriel, G. Söhngen, W. Brugger, B. Lakebrink*; en la metafísica y la ontología, a *D. Mercier, J. Geyser, L. Baur, C. Nink, J. Maréchal, P. Descoqs, J. Hellín, D. Feuling, J. B. Lotz, L. De Raeymaecker, H. Meyer, E. Coreth, J. Möller, R. O. Messner, R. Berlinger, H. E. Hengstenberg*; en la teología natural, a *R. Garrigou-Lagrange, P. Descoqs, J. Hellín, C. Nink*; en la filosofía de la religión, a *W. Schmidt, G. Wunderle, J. Hessen, E. Przywara, B. Rosenmöller, J. Geyser, J. Engert, J. Hasenfuss, A. Brunner, A. Dempf, R. Guardini, J.-A. Cuttat*; en la estética, a *A. Dyroff, M. de Wulf, J. Maritain, H. Lützeler, H. Kuhn*; en la filosofía natural, a

J. Schwertschlager, A. Mitterer, V. Rüfner, G. Siegmund, F. Dessauer, H. Doich, H. Conrad-Martius; en la ética, filosofía de la cultura y filosofía jurídica y política, a *V. Cathrein, J. Mausbach, M. Wittmann, D. von Hildebrand, Th. Steinbüchel, J. Pieper, A. Dempf, H. Rommen, J. Hommes, Messner, H. E. Hengstenberg, O. Most, M. Reding*; en la historia de la filosofía, a *C. Baeumker, M. Grabmann, M. Wittmann, H. Meyer, É. Gilson, A. D. Sertillanges, A. Dempf, J. Hessen, Ph. Böhner, J. Koch, P. Wilpert, E. W. Platzeck*.

A la mayoría de estos hombres no les cuadra exactamente la denominación de neoescolásticos, pues desarrollan sus propios métodos y el enfrentamiento con los problemas filosóficos del momento presente alcanza tan ancho espacio en su producción, que no están menos en la edad y la filosofía modernas que cualquiera otro.

Típica muestra de este estado de cosas es la postura de la filosofía cristiana con respecto a las modernas ciencias naturales. En esta materia F. Dessauer, uno de los primeros en problematizar la técnica y en aportar a ella perspectivas éticas, ha criticado repetidas veces el método escolástico, aun reconociendo sus bases positivas: aceptación de la realidad, de su sentido y de su fundamento último.

Del mismo modo trabajan con métodos científicos modernos, fieles a la realidad dada, H. Conrad-Martius, A. Wenzl, R. Schubert-Soldern, B. F. von Brandenstein. Por motivos distintos, el impulsivo J. Hessen se aparta de la neoescolástica en todo su pensar. También P. Wust sigue un camino enteramente moderno. Y menos aún se puede hablar de neoescolástica cuando se habla de un círculo de filósofos cristianos influidos más o menos por Heidegger. Entre ellos J. B. Lotz, K. Rahner, M. Müller, G. Siewerth, B. Welte, H. Krings.

Sería del caso precisar aquí hasta dónde llega ese influjo, si va más allá de un modo de hablar hecho frecuente hoy. Siempre hubo en el pensar cristiano una cierta adaptación al espíritu del tiempo. A pesar de que uno creería que el dogma iba a fijar el pensamiento cristiano en una inmovilidad histórica, las corrientes de los tiempos han dejado siempre en él una fuerte huella. No hablemos de los árabes, judíos y aristotélicos en la Edad Media. Incluso Descartes fue acogido y asimilado con relativa rapidez, en especial

por los jesuitas. Mucho más, después, Leibniz y Wolff. También Kant tuvo sus seguidores. Pero de un modo muy notable, cuando en el siglo pasado, por obra, sobre todo, de los ingleses, se puso de moda el realismo, el pensador cristiano se habituó a pensar realísticamente. Santo Tomás fue interpretado conforme al realismo crítico. Después se cooperó de grado con la metafísica inductiva y más tarde con Scheler y con la axiología fenomenológica.

Así pues, todo está en saber bien a dónde se va, por encima de unos modos de hablar que van y vienen con el tiempo. No bastará proponerse honradamente continuar a santo Tomás, en el nivel del pensar actual, pues esto mismo se lo propusieron otros antes, y con poco éxito. Se cierne el peligro de que a través de un lenguaje y de una problemática nuevos, no sólo se liquide un pensar escolástico, sino el de la filosofía perenne. Ahondar en la historia, por las dos vertientes, lo antiguo y lo nuevo, y en los principios fundamentales del pensar que se hizo cristiano, será la garantía de que lo nuevo edifique sobre lo antiguo, continúe y perfeccione sin destruir.

Bibliografía

Como introducción al pensamiento de la *philosophia perennis* pueden servir las siguientes obras: J. ALEU, *De Kant a Maréchal: hacia una metafísica de la existencia*, Barcelona, Herder, 1970; A. BRUNNER, *Die Grundfragen der Philosophie*, Friburgo, Herder, 1949, 1956, 1963 (trad. cast., *Ideario filosófico*, Madrid, Razón y Fe, ^{3}1952); J. R. CALO, *El pensamiento de Jacques Maritain*, Madrid, Cincel, 1987; E. CORETH y otros (eds.), *Christliche Philospphie im katholischen Denken des 19. und 20 Jhs*., vol. 2, Graz, Styria, 1998; A. DEMPF, *Christliche Philosophie*, Bonn, Bonner Buchgemeinde, 1938, ^{2}1952 (*Filosofía cristiana: el hombre entre Dios y el mundo*, trad. de R. de la Cierva, Madrid, Fax, 1956); C. GIACON, *La seconda scolastica*, vol. 1: *I grandi commentatori di San Tommaso*; vol. 2: *Precedenze teoretiche al problemi giuridici – Toledo, Pereira, Fonseca, Molina, Suárez*; vol. 3: *Problemi giuridico-politici – Suárez, Beelarmino, Mariana*, Milán, Bocca, 1944-1950; J. HESSEN, *Lehrbuch der Philosophie*, 3 vols., Múnich-Basilea, Reinhardt, 1947-1950 (*Tratado de filosofía*, 3 vols., trad. de J. A. Vázquez, Buenos Aires, Sudamericana, 1970); J. LENZ, *Vorschule der Weisheit*, Wurzburgo, Augustinus-Verl., 1948; A. M. MATTEO, *Maréchal: Quest for the absolute. The phiolosophical vision of Joseph Maréchal*, DeKalb (IL), Northern Illinois University Press, 1992; O. MUCK, *Die transzendentale Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck, Otto, 1964. De la colección *Mensch, Welt, Gott. Ein Aufbau der Philosophie in Einzeldarstellungen* (Hombre, mundo, Dios. Una estructuración de la filosofía en monografías particulares), publicada por el Colegio de san Juan Berchmans, Pullach-Múnich, citemos entre lo aparecido hasta ahora: J. DE VRIES, *Denken und Sein*, 1937 (*Pensar y ser*, trad. de J. A. Menchaca, Madrid, Razón y Fe, 1945, ^{2}1953), A. WILLWOLL, *Seele und Geist*, 1938 (*Alma y espíritu*, Madrid, Razón y Fe, 1946, ^{2}1953) y M. RAST, *Welt und Gott*, Friburgo, Herder, 1952. También, como

instrumento útil, W. BRUGGER, *Philosophisches Wörterbuch*, 1947, [9]1962 (*Diccionario de filosofía*, Barcelona, Herder, [15]2005). Desgraciadamente, no llegaron a completarse las grandes colecciones: «Philosophische Handbibliothek», 11 vols. (Múnich, 1923s) y «Die Philosophie» (Bonn, 1934s). En su lugar, apareció la excelente *Philosophia Lovaniensis*, bosquejo de la filosofía en sus diferentes aspectos, ed. por los profesores del Institut Supérieur de Philosophie de la Universidad de Lovaina y el *Cours de Philosophie Scholastique* (París, Beauchesne, 1964s) que la editorial Herder de Barcelona publicó traducida al castellano, con su correspondiente adaptación.

Innovación y restauración en la filosofía española

Lo más destacado del pensamiento filosófico español en el siglo XIX y a principios del XX está inmerso en la polémica entre la apertura al mundo del pensamiento moderno y la afirmación de la peculiaridad española. Veamos brevemente a los representantes principales.

Jaime Balmes nació el 28 de agosto de 1810 en Vic (Barcelona) y murió el 29 de julio de 1848 en la misma ciudad. No había cumplido los 38 años. Es el filósofo español más importante de la primera mitad del siglo XIX. Nacido de una familia humilde, en 1817 inició sus estudios en el seminario de Vic. Estudió también en la Universidad de Cervera y continuó formándose con sus propias lecturas. En 1837 obtuvo una cátedra de matemáticas en Vic e impartió su docencia durante cuatro años. Entre 1842 y 1844 escribió *El protestantismo comparado con el catolicismo*. Fundó las revistas *La civilización*, *La sociedad* y *El pensamiento de la nación*. A través de estas revistas pretendía influir en la vida pública. Seguidamente aparecieron *El criterio* (1845), *Filosofía fundamental* (1846), *Cartas a un escéptico en materia de religión* (1846), *Filosofía elemental* (1847), *Escritos políticos* (1847-1848). Balmes amplió su base cultural y social viajando por Inglaterra, Francia y Bélgica. Se formó en la escolástica, pero emprendió un diálogo crítico con la filosofía moderna. Algunos lo consideran un predecesor de la neoescolástica. En el terreno social abogaba por una transformación que hiciera innecesarias las revoluciones.

Obras y bibliografía

Ediciones: *Obras completas*, 8 vols., ed. por la «Fundación Balmesiana de Barcelona» según la ordenada y anotada por I. Casanovas, Madrid, BAC, 1948-1950. Obras principales: *El protestantismo comparado con el catolicismo*, 1842-1844; *El criterio*, Barcelona, Brusi, 1845; *Filosofía fundamental*, 4 vols., Barcelona, Brusi, 1846, [2]1848.

Sobre Balmes: M. Anglés, *Els criteris de veritat en Jaume Balmes*, Barcelona, Balmes, 1992; *id.*, «Jaime Balmes», en F. Volpi, *Enciclopedia de obras de filosofía*, vol. 1, Barcelona, Herder, 2005, págs. 203-207; H. Auhofer, *La sociología de Jaime Balmes*, Madrid, Rialp, 1959; I. Casanovas, *Balmes, su vida, sus obras y su tiempo*, Barcelona, Gustavo Gili, 1942 (biblio.); E. López Medina, *El sistema filosófico de Balmes*, Vilassar de Mar, Oikos-tau, 1997; J. de D. Mendoza, *Bibliografía balmesiana. Ediciones y estudios*, Barcelona, Balmes, 1961; P. Moreno, *El instinto intelectual en la filosofía de J. Balmes*, Madrid, Universidad Complutense, 1985; M. Oromí, «El concepto de ciencia en Balmes», en *Revista de Filosofía*, CSIC (Madrid), 7 (27) octubre-diciembre 1948, págs. 909-938; J. Roig Gironella, *Balmes filósofo. Investigaciones sobre el sentido último y actual de su pensamiento*, Barcelona, Balmes, 1969; D. Roca, *Jaime Balmes: 1810-1848*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997; C. Solaguren, *Metodología filosófica de Balmes*, Madrid, Cisneros, 1961.

En el plano filosófico las dos obras más importantes de Balmes son *El criterio* y *Filosofía fundamental*. En *El criterio*, obra traducida a diversos idiomas, el autor quiere desarrollar un procedimiento para pensar rectamente y a la vez un medio de conocer la verdad, la realidad de las cosas. En el problema de la verdad está implicado el hombre entero con todas sus facultades: voluntad, entendimiento, sentimientos y pasiones. *El criterio* quiere ser una guía para situar al hombre, con todas sus fuerzas, en una forma equilibrada ante los aspectos fundamentales de la vida (la

sociedad, la ciencia, la historia, la religión). Se propone ser un libro de lógica que actúe en la vida concreta de las personas. Puesto que quien ha de ser guiado y conducido a la verdad es el hombre entero, Balmes entiende el pensar como una sabiduría práctica, y no sólo como una actividad meramente teórica. Cuando se recorta la riqueza humana, bien en la vida concreta, bien en la filosofía, se incurre en el error. Para tener criterio se requiere el desarrollo personal a través de las experiencias vitales.

Esto es coherente con la filosofía del sentido común que propugna Balmes. Él cree en la recta constitución de las facultades humanas, que culminan en el entendimiento. Por eso considera que es contrario a todo sentido humano comenzar negándolo todo. Entiende por sentido común (o instinto intelectual) la tendencia natural a otorgar nuestra adhesión a ciertas proposiciones que se amparan en el testimonio de la conciencia, aunque éstas no nos consten con evidencia. Las verdades del sentido común presentan las siguientes características: es imposible demostrarlas, sentimos una necesidad intelectual de ellas, y experimentamos una inclinación a su aceptación. No obstante, el sentido común puede soportar el examen de la razón. Balmes distingue tres fuentes o criterios de conocimiento: la conciencia, la evidencia y el sentido común. Entiende la evidencia, basada en el principio de contradicción, como percepción de la identidad o repugnancia de las ideas, como la percepción de la identidad entre varios conceptos separados previamente por el entendimiento. La evidencia sólo se da cuando el entendimiento compara.

En la *Filosofía fundamental*, Balmes se esfuerza por resaltar los aspectos modernos que se dan en la escolástica. Conoce a fondo los filósofos modernos desde Descartes hasta Kant y Hegel, cuya problemática se apropia. En este sentido es pionero en España. También disputa con el krausismo y el empirismo. En el problema de la certeza y la evidencia analiza a fondo las posiciones de Descartes, Kant y Fichte, entre otros. Comparte con Descartes y con Kant que el punto de partida para la filosofía es la conciencia; en ella se nos da su propia realidad, la intuición de la extensión y la idea del ente. La extensión es el fundamento para el desarrollo de toda la existencia sensible; y la idea del ente es la base para la construcción de los conceptos del entendimiento puro.

En lo tocante al problema de la certeza, el sentido de la reflexión no es conquistar algo que no tenemos, sino justificar lo que ya tenemos previamente. En el problema de las ideas, Balmes rechaza el sensualismo y el innatismo. Para él los elementos primeros de nuestra inteligencia son la intuición de la extensión y la idea del ente. Todo el mundo sensible de los objetos se basa en la extensión. Y se relacionan con la idea de ente nociones como identidad, unidad, simplicidad, finito e infinito, sustancia y accidente, causa y efecto, etcétera.

Balmes funda su moral en el amor de Dios. Según él, hay un sentimiento moral, que es el instinto de amor a Dios; gracias a ese instinto captamos el orden del mundo.

En diversos países de Europa (Francia, Italia y Alemania) se vio en Balmes a un abanderado del pensamiento católico. Por eso sus obras fueron traducidas a diversos idiomas. Pero su temprana muerte truncó las esperanzas cifradas en él e impidió una mejor ordenación de su pensamiento.

Juan Donoso Cortés nació el 6 de mayo de 1809 en Valle de la Serena y murió el 3 de mayo de 1853 en París. Fue pensador político y diplomático. Liberal en su juventud, se adhirió a un catolicismo de cuño conservador en la edad madura. Enseñó literatura y estética desde 1829. En 1837 ocupó el puesto de diputado en cortes y el cargo de embajador de España. Destacó por su retórica en la Cámara y por sus lecciones de derecho político. Llamó la atención en 1849 por su defensa de la necesidad de una dictadura y a partir de 1851 por la publicación de *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, en el que se oponía lo mismo al liberalismo que al socialismo. Donoso Cortés concedió una clara supremacía a la fe sobre la razón.

Obras y bibliografía

Ediciones: *Obras*, 4 vols., ed. por J. M. Martí y Lara, Madrid, Casa Editorial de San Francisco de Sales, 1903-1904; *Obras completas*, 2 vols., ed. C. Valverde, Madrid, BAC, 1970. Obras principales: *Lecciones de derecho político*, 1836-1837; *Discurso sobre la dictadura*, 1849; *Discurso sobre la situación de España*, 1850; *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, 1851.

Sobre Donoso: J. M. BENEYTO, *Apocalipsis de la modernidad: el decisionismo político de Donoso Cortés*, Barcelona, Gedisa, 1993; J. T. GRAHAN, *Donoso Cortés: utopian romanticist and political realist*, Columbia (MO), University of Missouri Press, 1974; J. R. HERNÁNDEZ ARIAS, *Donoso Cortés und Carl Schmitt. Eine Untersuchung über die staats-und rectsphilosophische Bedeutung von Donoso Cortés im Werk Carl Schmitts*, Paderborn, Schöningh, 1998; C. SCHMITT, *Interpretación europea de Donoso Cortés*, Madrid, Rialp, [2]1963; E. SCHRAMM, *Donoso Cortés: su vida y su pensamiento*, Madrid, Espasa-Calpe, 1936; F. SUÁREZ, *Vida y obra de Juan Donoso Cortés*, Pamplona, Eunate, 1997; C. VALVERDE, «Presupuestos metafísicos en la filosofía social y política de Donoso Cortés», en *Miscelánea Comillas: Revista de Teología y Ciencias Humanas* 16, (30), 1958, págs. 5-82.

El *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, considerado en sus principios fundamentales* es un tratado sistemático de teología política. El autor, en lugar del liberalismo y del socialismo, pretendía establecer un orden basado en principios religiosos. Cree que la historia es un triunfo del mal sobre el bien, aunque internamente está en obra un triunfo del bien sobre el mal. Entiende la modernidad en concreto como historia de la catástrofe y no como un progreso. Según Donoso, a la fe en el Dios creador del mundo corresponde en política el gobierno monárquico. Por el contrario, el liberalismo y el socialismo implican una negación del

gobierno. El anarquismo sacrifica la sociedad al individuo y el comunismo sacrifica al individuo en aras de la sociedad. En su pesimismo frente a la razón, Donoso asume rasgos de la contraposición agustiniana entre la «ciudad de Dios» y la «ciudad terrena». E incluso se adhiere al tradicionalismo filosófico al estilo de Bonald, afirmando que la razón humana sólo puede ver la verdad cuando se la muestra una autoridad infalible. Por eso limita la tarea de la filosofía a sistematizar las verdades que nos han sido reveladas. Desde su punto de vista, el liberalismo y el socialismo, porque niegan a Dios, no llegan a penetrar en la verdadera naturaleza del hombre. A pesar de profesar la fe católica, Donoso corre el peligro de incurrir en posiciones calvinistas y jansenistas, por su insistencia en la corrupción y la necesidad de la gracia, con menoscabo de la permanencia de la naturaleza y de la luz de la razón incluso después de la caída. Donoso Cortés ha tenido repercusión en el pensamiento político del mundo católico y en el de Carl Schmitt.

El krausismo

Se entiende por krausismo el movimiento de renovación del pensamiento filosófico que se produce en España en la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX a través de Sanz del Río, discípulo de Krause, y de Giner de los Ríos.

Karl Christian Friedrich Krause nació el 6 de mayo de 1781 en Eisenberg y murió el 27 de septiembre de 1832 en Múnich. Estudió en Jena con Fichte y Schelling y obtuvo la habilitación en 1802. Se sentía atraído por la masonería y formuló diversos proyectos de reforma social. En Gotinga se le concedió licencia para impartir lecciones como profesor particular, pero tuvo que abandonar la ciudad porque varios discípulos suyos participaron en los disturbios de 1831.

Krause defiende un sistema llamado «panenteísmo», que es una mezcla de idealismo alemán y unidad espinosista, y que él desarrolla especialmente en sus *Vorlesungen über das System der Philosophie* (Lecciones sobre el sistema de la filosofía). En la segunda parte trata del camino del sujeto hacia el absoluto o fundamento originario, entendido como unidad de lo verdadero, bueno y bello. A través de la conciencia que el sujeto va adquiriendo acerca de sí mismo se llega al conocimiento de un universo divino. Este proceso hacia el absoluto a través de los diversos niveles del ser se realiza mediante un conocimiento emocional. Así, Dios es visto como un fondo que ampara el perfeccionamiento ético y religioso de la humanidad. Krause no tuvo una repercusión duradera en Alemania, pero la tuvo muy fuerte en España a través de Sanz del Río, que introdujo su pensamiento entendiéndolo como una cúspide en la que confluye el idealismo alemán.

Julián Sanz del Río nació el 10 de marzo de 1814 en Torrearévalo (Soria) y murió el 12 de octubre de 1869 en Madrid. Se doctoró en derecho canónico (1836) y en leyes por la Universidad de Madrid (1840) y, seguidamente,

inició allí su docencia. En 1941 propuso al gobierno la introducción de la «filosofía del derecho» en los estudios jurídicos. No tuvo éxito en esta propuesta, pero en 1843, cuando se creó la Facultad de Filosofía, fue nombrado catedrático interino de Historia de la Filosofía y recibió el encargo de completar su formación filosófica en Alemania durante dos años. Se estableció en Heidelberg, por consejo del krausista belga Ahrens. En Heidelberg entró en contacto con Leonardi, entre otros krausistas. Sanz del Río era ya un krausista convencido antes de viajar a Alemania. Desde 1840 existía un círculo de amigos familiarizados con la filosofía de Krause, que también Balmes conocía. Instalado en Alemania, llegó al convencimiento de que el pensamiento de Krause era superior al de Hegel y Schelling. Veía en él un gran poder de síntesis, que había fundido en una unidad el pensamiento alemán y el cristiano, la racionalidad y el calor religioso.

En 1854 Sanz del Río se incorpora a la docencia filosófica en Madrid como titular de la cátedra de Historia de la Filosofía. Su meta era una modernización científica y política de España. Impartió sus lecciones, captó adeptos para la filosofía de Krause y tradujo textos de este filósofo. En 1867 fue despojado de la cátedra por la publicación de la obra *Ideal de la humanidad para la vida* (1860), aunque la recuperó en 1868. Esta obra, que en realidad es la traducción de varios artículos de Krause publicados en la revista *Tagblatt des Menchsheitlebens* (1811), expresa la aspiración de los hombres a unirse en familias y pueblos para constituir una única humanidad, una «alianza de la humanidad». Describe deficiencias actuales como la posición de la mujer en la familia y la falta de una comunidad científica universal, junto con el conflicto entre los diversos Estados. Frente a las deficiencias existentes, señala cómo habrían de ser las distintas sociedades: la religión habrá de ocupar un ámbito social específico y el Estado se limitará a la dimensión externa del hombre, sin entrometerse en otros ámbitos humanos como la ciencia, la moral y el arte.

Las ideas más importantes de Sanz del Río en el plano estrictamente filosófico se contienen en la obra *Sistema de la filosofía. Metafísica. Primera parte: Análisis* (1860), que constituye la traducción parcial de las *Lecciones sobre el sistema de la filosofía* (1828) de Krause. La obra consta

de una parte analítica, propedéutica, a la manera de la «crítica» de Kant, y de otra sintética. Lo publicado corresponde fundamentalmente a la parte analítica. Pero ya desde el principio el autor tiende a presentar el yo como anclado en la experiencia de la realidad. Para él está en el punto de arranque el conocimiento del yo, en que el sujeto se intuye a sí mismo en lo que es (como objeto). A esta intuición, que es la intuición fundamental de la ciencia, Sanz del Río le da el nombre de «percepción pura». ¿Cómo pasar desde ahí a un principio objetivo? El análisis del yo conduce a lo que éste observa en sí mismo. Allí aparece la unidad originaria, de la que se desprenden categorías como unidad, totalidad, etcétera. Además, dentro de sí mismo el yo conoce sus propios componentes (cuerpo, ser humano, espíritu). Estos conocimientos conducen a totalidades como razón, humanidad y naturaleza. Sanz del Río analiza además el yo en cuanto inmerso en el orden temporal, en su propio sentir, querer y pensar. Lo pensado llega hasta la idea de un ser infinito, que envuelve la razón, la humanidad y la naturaleza, al cual el autor le da el nombre de «ser» y cree que esta idea de ser es como la percepción del yo, pues al hacerse presente la idea se da el objeto mismo. Para designar esa aprehensión del ser usa las expresiones «intuición del ser» y «vista real». Se le ha objetado que recurre implícitamente al argumento ontológico. El autor termina con un análisis de la voluntad y del sentimiento, mostrando que el yo también se desarrolla en cuanto quiere, siente y produce arte. A partir de la unidad del ser desciende sintéticamente hacia la multiplicidad.

En esencia, Sanz del Río defiende el «panenteísmo» de Krause, y así muestra cómo el absoluto (el ser, Dios) se despliega como unidad, totalidad y fuente de las esencias finitas, de manera que todo está articulado en la unidad. Además los krausistas pretenden enlazar con el panteísmo de los filósofos árabes en España (Avicebrón, etcétera) y de los místicos españoles. Desde la perspectiva de Sanz del Río, el problema moral ha de plantearse bajo el horizonte metafísico que hemos diseñado. Según él, ante todo hemos de reproducir en nosotros la vida de Dios y del universo. «Conocer es sobre todo conocerse. Conocimiento científico será ahondar en la totalidad y profundidad del inagotable "yo" humano. Por eso un recogimiento íntimo, un clima moral, será necesaria preparación para los

iniciados. Conocimiento y vida, virtud y ciencia, quedan íntimamente compenetrados. El ideal krausista es una vida científica metódicamente conducida, ciencia armoniosa, sistema completo, y Dios es el espacio de esa armonía: todo en Dios» (L. Martínez Gómez, «Síntesis», pág. 491). Esta modalidad de pensamiento se prestaba como base para un proyecto de educación del pueblo español.

En la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX Sanz del Río tuvo discípulos destacados. Entre ellos sobresalen: Francisco de Paula Canalejas, que escribió *Las doctrinas del Doctor iluminado Raimundo Lulio* (1870), donde se advierte un trasfondo de Hegel y Krause; Manuel de la Revilla; Federico de Castro; Nicolás Salmerón; Fernando de Castro y Pajares; Urbano González Serrano; Francisco Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcárate y Manuel Sales y Ferré. También Pi y Margall (1824-1901), introductor del republicanismo federal en España, estuvo influido por los krausistas, lo mismo que por Hegel, Feuerbach y Proudhon. Propugna una nueva era social más adecuada a nuestra tierra, sin lastres del más allá. Comparte con el krausismo la visión panteísta de la vida. Por otra parte, el pensamiento tradicional de España se opuso vigorosamente a Sanz del Río. Se esgrimió en particular el reproche de panteísmo. La oposición creada condujo a que en la época de la Restauración (1874-1875) los krausistas fueran privados de sus cátedras. Con ello termina la época dorada del krausismo.

Francisco Giner de los Ríos dará un nuevo impulso al movimiento krausista. Nació en Ronda (Málaga) el 10 de octubre 1839 y murió en Madrid el 17 de febrero de 1915. Después de estudiar derecho en Barcelona y Granada, enseñó filosofía del derecho en la Universidad de Madrid. En 1875 la abandona como protesta por las coacciones ministeriales. Funda entonces la Institución Libre de Enseñanza, a la que propiamente debe su prestigio. Mediante esta institución pretendía crear una enseñanza privada con independencia del Estado y de la Iglesia. De hecho contribuyó decisivamente a la renovación del mundo intelectual de España entre finales del siglo XIX y principios del XX. Giner de los Ríos se basaba en el krausismo de Sanz del Río, y se centró sobre todo en cuestiones

pedagógicas. Aportó además un sello personalista al sistema recibido. En el terreno del derecho atribuyó a la ley la función de la adaptación solidaria de las capacidades individuales a la comunidad.

El krausismo estuvo arraigado sobre todo en Madrid, Sevilla y Cádiz. En España este sistema significó la sustitución del pensamiento organizado del catolicismo por una visión igualmente total de la vida, pero con base en la reciente filosofía moderna y en la ciencia. La filosofía asume la tarea de dirigir y encauzar la vida. Con el krausismo se produce la penetración más importante de la filosofía moderna en España.

Obras y bibliografía

[F. Giner de los Ríos]: *Obras completas*, 21 vols., Madrid, La Lectura, 1916-1930 (vols. 1-19; vol. 20 ed. por Espasa-Calpe, Madrid, 1936, y vol. 21 ed. por Tecnos, Madrid, 1965). Obras principales: *Prolegómenos al derecho. Principios del derecho natural*, 1874; *Educación y enseñanza*, 1889; *La persona social. Estudios y fragmentos*, 1899; *Filosofía* y *sociología*, 1904; *Pedagogía universitaria*, 1905. [K. C. F. Krause] Obras principales: *Entwurf des Systems der Philosophie*, 1804; *Das Urbild der Menschheit*, 1811; *Abriss des Systems der Logik*, 1825; *Abriss des Systems der Philosophie*, 1928; *Vorlesungen über das System der Philosophie*, 1828; *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft*, 1829. [J. Sanz del Río] Obras principales: trad. de C. C. F. Krause, *Sistema de la filosofía, Metafísica. Primera parte: Análisis, expuesto por D. Julián Sanz del Río*, 1860, y de C. C. F. Krause, *Ideal de la humanidad para la vida, con introducción y comentarios por D. Julián Sanz del Río* (1860), Madrid, Orbis, 1985; *El idealismo absoluto*, 1883 (Discurso pronunciado en la Universidad Central); *Documentos. Diarios y epistolario*, 1969.

R. Altamira, *Giner de los Ríos, educador*, Valencia, Prometeo, 1915; F. Martín Buezas, *El krausismo español desde dentro. Sanz del Río, autobiografía de intimidad*, Madrid, Tecnos, 1978; E. Díaz, *La filosofía social del krausismo español*, Madrid, Edicusa, 1973; A. Jiménez García, *El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, Cincel, 1986; K. M. Kodalle (ed.), *K. C. F. Krause, Studien zu seiner Philosophie und zum krausismo*, Hamburgo, Meiner, 1985; J. López Morillas, *Racionalismo pragmático: El pensamiento de Francisco Giner de los Ríos*, Madrid, Alianza, 1988; L. Martínez Gómez, «Síntesis de historia de la filosofía española», en J. Hirschberger, *Historia de la filosofía*, vol. II, Barcelona, Herder, 1976, págs. 489-492; R. V. Orden Jiménez, *El sistema de la filosofía de Krause: génesis y desarrollo del panenteísmo*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1998; *id.*, *Sanz del Río: traductor y*

divulgador de la analítica del sistema de la filosofía de Krause, Pamplona, Universidad de Navarra, 1998; *id.*, «Julián Sanz del Río», en F. VOLPI, *Enciclopedia de obras de filosofía*, vol. 3, Barcelona, Herder, 2005, págs. 1880-1883; *id.*, «La Filosofía del Derecho en el joven Sanz del Río», en *Pensamiento* (Madrid), 56, (215), mayo-agosto 2000, págs. 237-264; F. QUEROL FERNÁNDEZ, *La filosofía del derecho de K. C. F. Krause: con un apéndice sobre su proyecto europeísta*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2000; E. M. UREÑA, *Krause, educador de la humanidad*, Madrid, Pontificia Universidad de Comillas, 1991; *id., Karl Ch. F. Krause, 1781-1832*, Madrid, Ediciones del Orto, 2001; *id., Cincuenta cartas inéditas entre Sanz del Río y krausistas alemanes (1844-1869)*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1993; J. VILLALOBOS, *El pensamiento filosófico de Giner*, Sevilla, Universidad Hispalense, 1969.

Marcelino Menéndez Pelayo nació el 3 de noviembre de 1856 en Santander y murió en la misma ciudad el 10 de diciembre de 1912. Cursó la enseñanza secundaria en el Instituto Cantábrico de Santander, donde su padre era catedrático de matemáticas. Allí destacó por su memoria e inteligencia. Prosiguió sus estudios en la Facultad de Filosofía y Letras de Barcelona, donde asistió a las clases de M. Milá y Fontanals. Cursó el último año de carrera en Madrid con profesores como Castelar, Salmerón y José Amador de los Ríos. A los dieciocho años de edad presentó la tesis doctoral *La novela entre los latinos*. Seguidamente viaja por diversos países de Europa, acumulando material para su obra *Historia de los heterodoxos españoles*. Obtiene a los 22 años la cátedra de literatura de la Universidad de Madrid. A los 25 años ingresa en la Real Academia Española. Después de desempeñar los cargos de parlamentario y consejero de instrucción pública, en 1898 es nombrado director de la Biblioteca Nacional. Fue el creador de la historia literaria española y formó una escuela de investigadores.

Obras y bibliografía

Obras completas, 21 vols., Madrid, Victoriano Suárez, 1911-1914; *Edición nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo*, 65 vols., Madrid, CSIC, 1940. Obras principales: *Polémicas, indicaciones* y *proyectos sobre la ciencia española*, 1876; *La ciencia española*, 1876; *Historia de los heterodoxos españoles*, vols. 1-2, 1880, vol. 3, 1882; *Historia de las ideas estéticas en España*, 5 vols., 1883, 1884, 1886, 1888-1891; *Antología de poetas líricos castellanos, desde la formación del idioma hasta nuestros días*, 13 vols., 1890-1908; *Bibliografía hispanolatina clásica*, vol. 1, 1902, vols. 2-14, 1950-1953; *Orígenes de la novela*, 3 vols., 1905, 1907, 1910.

J. L. ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, vol. 5/2, págs. 337-344, 356-389; M. ALONSO, *Las ideas filosóficas de Menéndez Pelayo*, Madrid, Rialp, 1956; M. ARTIGAS, *La vida y la obra de Menéndez Pelayo*, Zaragoza, Heraldo, 1939; S. DE BONIS, *Posición filosófica de Menéndez Pelayo*, Barcelona, Casulleras, 1954; E. FORMENT, «Marcelino Menéndez Pelayo», en F. VOLPI, *Enciclopedia de obras de filosofía*, vol. 2, Barcelona, Herder, 2005, págs. 1477-1481; J. IRIARTE, *Menéndez Pelayo y la filosofía española. Su concepto y su valor*, Madrid, Razón y Fe, 1947; P. LAÍN Y ENTRALGO, *Menéndez Pelayo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1952; F. LÁZARO, *Vida y obra de Menéndez Pelayo*, Salamanca, Anaya, 1962; E. SÁNCHEZ REYES y P. SAINZ RODRÍGUEZ, *Estudio sobre Menéndez Pelayo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984; G. DE TORRE, *Menéndez Pelayo y las dos Españas*, Buenos Aires, Patronato Hispano-Argentino de Cultura, 1943.

En *La ciencia española* y en *Polémicas, indicaciones y proyectos de la ciencia española*, Menéndez Pelayo defendió la existencia de una filosofía española, frente a los que negaban que se hubiera dado una tradición filosófica en España (los krausistas, G. de Azcárate, M. de la Revilla, J. del Perojo) y menospreciaban el valor de lo nacional. En la defensa de su

afirmación sacó a la luz un gran número de científicos españoles. Otorgaba un lugar destacado a Luis Vives, pero también mostró la trascendencia de personajes como Gómez Pereira, Sibiuda y Llull. En general hace un acopio impresionante de material sobre la ciencia española. De cara a la restauración del pensamiento español reclama el retorno al momento cimero del Renacimiento. Una tesis parecida enarbola en *Historia de las ideas estéticas en España*, pues, en esta obra, redactada con claridad expositiva y capacidad sintética, entreteje las grandes ideas que llegan a España desde el exterior y desde la tradición con las que crecen en suelo español y gozan de propia personalidad. La obra presenta primeramente a Platón, Aristóteles, Plotino, Cicerón, Agustín y Tomás de Aquino, entre otros, pero luego muestra el hilo de una historia de la estética española a través de personajes como Séneca, Quintiliano, san Isidoro, Llull, los místicos, los platónicos renacentistas y los escolásticos. Estudia también las ideas estéticas modernas, desde Descartes hasta Kant, y luego analiza las ideas del siglo XVIII en España (tratados musicales, preceptiva literaria, filósofos). En la introducción al siglo XIX, recapitula las ideas estéticas de Europa, aunque no pasa de elaborar un índice en temas como el Romanticismo, la escuela kantiana y la escuela hegeliana. Menéndez Pelayo, que inicialmente tendía a defender lo católico y lo español y se mostraba reacio a lo moderno, acaba mostrando una valoración mucho más positiva de la fuerza intelectual de Alemania (Kant, Hegel, etcétera).

La defensa de lo español se advierte claramente en *Historia de los heterodoxos españoles*. En esta obra el autor sostiene que el catolicismo es el centro de la cultura española, de modo que la heterodoxia no concuerda con lo español. Menéndez Pelayo recorre los brotes de heterodoxia en nuestro suelo desde el priscilianismo al krausismo, con muchos otros anillos intermedios como el arrianismo, el adopcionismo, Arnau de Vilanova, el protestantismo y el quietismo de Miguel de Molinos. El autor muestra su rechazo a las doctrinas heterodoxas, pero simpatiza con los personajes cuando descubre en ellos doctrinas originales por las que se anticipan a las ideas de otros países. Adopta un tono especialmente duro con los krausistas y con literatos de su época como Echegaray y Pérez Galdós. Posteriormente intentó moderar la dureza de su tono.

En el plano estrictamente filosófico, desarrolló trabajos sobre los orígenes del cristianismo y del escepticismo y sobre filósofos como Ramon Llull, Pedro de Valencia, Francisco de Vitoria, Algazel, Abentofail y Balmes. En conjunto, Menéndez Pelayo intentó un equilibrio entre la escolástica tradicional y lo moderno. Tomó en consideración el proyecto de una gran historia de la filosofía española, aunque no llegó a realizarlo. Encomendó este proyecto a su alumno Adolfo Bonilla y San Martín, que tampoco lo llevó a cabo. Se mantiene firme en su base católica y tradicional, si bien abriéndose progresivamente a la cultura europea. Bajo esta perspectiva ensalza a Vives, que, abierto a todo lo moderno e incluso anticipándose al tiempo, nunca abandonó la fe, el buen sentido y el realismo. Cree que el pensamiento moderno se ha desviado del católico en la época del Renacimiento, pero confía en una nueva síntesis entre lo nacional y lo europeo.

Ángel Ganivet García nació en Granada el 13 de diciembre de 1865 y murió en Riga (Letonia) el 29 de noviembre de 1898. En 1888 obtuvo en Granada el licenciado en filosofía y letras. Nicolás Salmerón rechazó su primer intento de doctorarse con el trabajo *España filosófica contemporánea*, pero aceptó en 1889 su segunda tesis, titulada *Importancia de la lengua sánscrita*. Entra seguidamente en el cuerpo de Archiveros, Bibliotecas y Anticuarios. En 1891 conoce a Unamuno. En 1892 se enamora apasionadamente de Amelia Roldán y oposita a vicecónsul en Amberes. En 1896 se traslada a Helsinki como cónsul de segunda clase. En 1898 asciende al cargo de cónsul en Riga. Desde allí mantiene correspondencia epistolar con Unamuno sobre el *Idearium español*. Se arrojó al río Dvina (Riga) desde un barco. Lo rescatan, pero nuevamente se lanza al río y muere ahogado.

Obras y bibliografía

Obras completas, Madrid, Victoriano Suárez, 1923 (Madrid, Aguilar, 1943, [3]1961-1962); *Idearium español*, Granada, Vda. e Hijos de Paulino V. Sabatel, 1897; *Idearium español; El porvenir de España*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1940, [11]1981; *Idearium español; El porvenir de España; Granada la bella*, Barcelona, Bruguera, 1983; *Idearium español; El porvenir de España*, Salamanca, Almar, 1999.

A. ESPINA, *Ganivet. El hombre y la obra*, Madrid, Espasa-Calpe, 1942; A. GALLEGO MORELL, *Ángel Ganivet, el excéntrico del 98*, Granada, Albaicín, 1965; J. GINSBERG, *Ángel Ganivet*, Londres, Támesis, 1985; J. HERRERO, *Ángel Ganivet: un iluminado*, Madrid, Gredos, 1966; N. R. ORRINGER, *Ángel Ganivet (1865-1898). La inteligencia escindida*, Madrid, Ediciones del Orto, 1998; *id.*, «Ángel Ganivet García», en F. VOLPI, *Enciclopedia de obras de filosofía*, vol. 1, Barcelona, Herder, 2005, págs. 776-778; H. RAMSDEN, *Ángel Ganivets Idearium español: A critical study*, Manchester, University of Manchester Press, 1967.

Los pensamientos más interesantes de Ganivet están expuestos en *Idearium español*, donde investiga la constitución arquetípica de España. La primera parte de la obra está dedicada a ciertas «ideas madre», que existen siempre en la Península como una fuerza colectiva depositada en el individuo. Ocupa una posición primordial el autodominio, que Séneca había encontrado ya en su tierra natal. Para Ganivet, otra idea madre es el cristianismo español. El misticismo hispánico es resultado del encuentro del indoeuropeo peninsular con los semitas árabes, de acuerdo con el historiador alemán de derecho romano Rudolf von Ihering, que defiende la creatividad cultural de ese tipo de encuentro. Desde su punto de vista, la individualidad religiosa del castellano se mueve entre el extremo de un sensualismo de tipo islámico y el de su peculiar fanatismo. Junto con el senequismo y el cristianismo Ganivet analiza el espíritu territorial. En

virtud de este rasgo, resaltado previamente por el historiador inglés Henry Thomas Buckle, el español está radicado en el terreno peninsular y en su independencia. Por eso, cuando Carlos V quiso hacer de España una nación continental, los españoles no lo comprendieron. En el *Idearium español* la abulia de España después del Siglo de Oro se explica por su carácter peninsular. Según Ganivet, la abulia es la debilitación del sentido sintético, del que paradigmáticamente carece Felipe II. El abúlico es aséptico y vive de ideas fijas, de modo que pasa con facilidad de la apatía a la exaltación. El autor del *Idearium* propone como solución el repliegue en la propia interioridad, en cerrar con candados el lugar por donde el espíritu español se escapó de España, en el retorno a la riqueza espiritual de nuestra raza, que es superior a los artificios de la técnica moderna, en la interioridad dentro de la propia hondura. El *Idearium* termina con la frase emuladora de Agustín: *noli foras ire, in interiore Hispaniae habitat veritas*. Es manifiesta su sintonía con Unamuno. Para Ganivet el verdadero tipo hispánico era Séneca, al que siguió en el suicidio a la edad de 32 años.

Ramiro de Maeztu Whitney nació el 4 de mayo de 1874 en Vitoria y murió el 29 de octubre de 1936 en Madrid. Recibió una formación esmerada, pero al terminar la época de bachillerato su familia se arruinó y a los 15 años Ramiro hubo de buscar trabajo. Aunque no gozó de formación universitaria, la suplió con su lectura reflexiva. Junto con Baroja y Azorín, constituyó el primer núcleo de la Generación del 98. Sus escritos son fundamentalmente periodísticos. De 1894 a 1905 critica a la sociedad española de la Restauración y busca un modo de regenerarla. La obra más representativa de esta época es *Hacia otra España*. Desde 1905 es corresponsal en París. Desarrolla la idea de un socialismo liberal. Espera el cambio intelectual por obra de una minoría intelectual y no por la revolución. Los artículos de esta época están reunidos en *Liberalismo y socialismo*. Desde 1916 se acerca al catolicismo y propugna que la regeneración de España y de Occidente ha de conseguirse desde los principios católicos y no mediante una entrega al espíritu de la modernidad. Expuso sus ideas en *La crisis del humanismo* y *Defensa de la hispanidad*. Apoyó la dictadura de Primo de Rivera y, una vez proclamada la República, se adhiere al partido Renovación Española.

Con todo ello pierde la simpatía de muchos intelectuales. Funda la revista *Acción española*, órgano del tradicionalismo. Al iniciarse la guerra civil, una célula anarquista lo encarceló y luego fue asesinado.

Obras y bibliografía

Obras principales: *Hacia otra España* (1899); *La crisis del humanismo* (1919); *Don Quijote, don Juan y la Celestina. Ensayo de simpatía* (1926); *Defensa de la hispanidad* (1934). Publicadas como póstumas: *Defensa del espíritu* (1958); *Los intelectuales y un epílogo para estudiantes* (1966); *Liberalismo y socialismo. Textos fabianos 1909-1911* (1984).

L. AGUIRRE PRADO, *Ramiro de Maeztu*, Madrid, Epesa, 1974; V. MARRERO, *Maeztu*, Madrid, Rialp, 1955; G. FERNÁNDEZ DE LA MORA, *Maeztu y la teoría de la revolución*, Madrid, Rialp, 1956; J. M. FERNÁNDEZ DE URBINA, *La aventura intelectual de Ramiro de Maeztu*, Vitoria, Diputación Foral de Álava, 1990; J. J. GARCÍA NORRO, «Ramiro de Maeztu Whitney», en F. VOLPI, *Enciclopoedia de obras de filosofía*, vol. 2, Barcelona, Herder, 2005, págs. 1386-1388; A. RAFAEL SATERVAS, *La etapa inglesa de Ramiro de Maeztu*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1987.

Después de una época en la que Maeztu mira a Europa, pasa a una segunda etapa en la que revaloriza lo español y lo católico. Según él, las épocas fundamentales de España han sido su unificación bajo los Reyes Católicos, su aportación doctrinal al Concilio de Trento, la cristianización de América y la oposición a la Ilustración, a la Revolución francesa y al liberalismo. Desde su punto de vista, la idea de «hispanidad» no se cifra en la raza, ni en la geografía, ni en un concepto histórico, ni en la totalidad de los que hablan español; se basa en una concepción idéntica del mundo, que se distingue por completo del moderno ideal revolucionario tal como se da en los modernos pueblos anglosajones. Lo hispano implica un ideal de libertad, igualdad y fraternidad. Ahora bien, este ideal se cifra en la libertad de elegir entre el bien y el mal, proclamada en el rechazo de la predestinación. De acuerdo con la concepción católica, todo hombre está destinado a la salvación y exige un orden de libertad política en el que pueda realizar el

bien. Los hombres están equiparados en la igualdad en el sentido de que el camino de la salvación está abierto a todos. Por lo demás, no tiene sentido una equiparación de todos los hombres en sus funciones sociales, pues las personas están diferenciadas en sus dotes. Y la fraternidad no puede fundarse sin una paternidad común.

En *La crisis del humanismo*, censura la concepción que arranca del Renacimiento porque despierta en el hombre un sentimiento de autosuficiencia y olvida la realidad de la Caída. Advierte además del peligro de relativismo de los valores y de absolutismo de un Estado burocratizado que concentra en sí todos los poderes. Maeztu, por su parte, defiende los valores más allá de los sentimientos e intereses de los hombres. Llama la atención sobre el hecho de que la democracia no excluye la falta de libertad individual. Y defiende un tipo de organización articulada de acuerdo con el reconocimiento de las funciones desempeñadas por cada individuo. Para Maeztu, la organización social ha de ser gremial, pues el gremialismo atiende simultáneamente a la igualdad y a las diferencias de los hombres, reconoce el derecho universal a una vida humana y a la vez las diferencias funcionales de cada uno.

Eugenio d’Ors merece incluirse también entre los pensadores que trabajaron por la renovación de España. Nació el 28 de septiembre de 1881 en Barcelona y murió el 25 de septiembre de 1954 en Vilanova i la Geltrú (Barcelona). Se licenció en Derecho (1903) y posteriormente en Filosofía (1913). Becado en 1905, siguió estudiando en la Sorbona y el Collège de France. Descubre en Francia el pragmatismo americano y el vitalismo de Bergson. En 1911 regresa a Barcelona y desempeña diversos cargos culturales, influyendo en la renovación intelectual y científica de Cataluña. Seguidamente viaja por América Latina y a su regreso se establece en Madrid. Desde ese momento escribe en castellano. A partir de 1927, reside durante una década en París como representante de España en el Instituto Internacional de Cooperación Intelectual de la Sociedad de Naciones. En 1937 vuelve a España. Desde 1938 ocupa la Jefatura Nacional de Bellas Artes y en 1938 es elegido miembro de la Real Academia de la Lengua. En 1939 recupera el fondo del Museo del Prado depositado en Ginebra. En

1953 se crea para él la cátedra de Ciencia de la Cultura en la Universidad de Barcelona; sólo llegará a impartir algunas clases. Eugenio d'Ors impulsó el movimiento («noucentista») de regeneración cultural de Cataluña, en reacción frente al modernismo e inspirado en el clasicismo. Dio a su proyecto filosófico la designación de «intelectualismo pospragmático», en el que intentaba una unificación de razón y vida. Utilizaba los seudónimos de «Octavi de Romeu» y «Xènius».

Obras y bibliografía

Obras principales: *La filosofía del hombre que trabaja y juega*, 1914; *Tres horas en el Museo del Prado. Itinerario estético*, 1922; *El secreto de la filosofía*, 1947; *La ciencia de la cultura*, 1964.

V. CACHO, *Revisión de Eugenio d'Ors*, Barcelona, Quaderns Crema, 1997; J. M. CAPDEVILA, *Eugeni d'Ors. Etapa barcelonina (1906-1920)*, Barcelona, Barcino, 1965; G. FERNÁNDEZ DE LA MORA, *D'Ors ante el Estado*, Madrid, Instituto de España, 1981; A. GARCÍA NAVARRO, «Eugenio d'Ors. Bibliografía», en *Cuadernos de Anuario Filosófico* 16 (1994); J. L. LÓPEZ ARANGUREN, *La filosofía de Eugenio d'Ors*, Madrid, Ediciones y Publicaciones Españolas, 1945 (Madrid, Espasa-Calpe, 1981); A. LÓPEZ QUINTÁS, *El pensamiento filosófico de Ortega y d'Ors*, Madrid, Guadarrama, 1972; A. MUÑOZ ALONSO, «El secreto de la filosofía», en *Cuadernos Hispoanoamericanos* 3 (1948) 592-595.

La obra de mayor contenido filosófico de Eugenio d'Ors es *El secreto de la filosofía*, procedente de las lecciones que el autor impartió en Barcelona (1917-1918), en Córdoba (Argentina) en 1921 y en Ginebra (1933). Con la palabra «secreto» se refiere al hecho de que la ciencia, aun cuando sea fundamental para el hombre, no es capaz de abrir el sentido de nuestra existencia. Bajo este aspecto son más importantes el lenguaje, el arte, la religión y la cultura en general. En el *Glosario* se propone mostrar lo que hay de eterno en la vida de la época. Eugenio d'Ors aspira a una visión unitaria del mundo que comprenda tanto la dimensión racional como la de la experiencia intuitiva y la del sentimiento, según aparece especialmente en *La filosofía del hombre que trabaja y que juega*. D'Ors es un intelectual con rasgos marcadamente estéticos que defiende un pensamiento figurativo, entendido como un término medio entre el pensar abstracto y el intuicionismo irracional. Usa expresiones como pensar con los «ojos» y lo «anecdótico» elevado a categoría. De este pensamiento integrador de la

razón y la vida espera una revolución «kepleriana» de la filosofía. Quiere sustituir los principios de contradicción y razón suficiente por el de «participación» (todo elemento contradictorio también es de alguna manera su opuesto) y el de «función exigida» (todo fenómeno está en relación con otro fenómeno anterior, o concomitante, o posterior). Eugenio d’Ors ha hecho importantes aportaciones a la filosofía de la cultura y del arte, así como a las dimensiones pedagógicas de la política.

II

La Filosofía del siglo XX

Está muy en uso señalar, como nota característica de la filosofía del siglo XX, una triple vuelta al objeto, al ser y a la existencia. Ciertamente ese deseo de objetividad y de realidad concreta es el tono que percibimos más acusadamente al auscultar el pensamiento actual. Pero esto no es mucho decir. Esos temas, por una parte, pueden ser elaborados de muy distintas maneras, y por otra, hay muchas más cosas vivientes en el espíritu del momento.

Para tener una visión de conjunto del pensamiento filosófico actual, lo dividiremos en las siguientes secciones: filosofía de la vida, fenomenología, ontología y metafísica, filosofía de la existencia y empirismo logístico.

Al igual que todo nuestro pensamiento presente, estas corrientes espirituales no se hallan desconectadas del siglo XIX, pero sí es cierto que el principal impulso, el que las llevó al punto de desarrollo que hoy tienen, lo recibieron en nuestro siglo. Sólo la filosofía de la vida, en algunos de sus rasgos específicos, enlaza inmediatamente con el siglo XIX. Otras corrientes, que no son menos actuales, pero tienen un origen visiblemente más antiguo y son meramente continuación del siglo XIX, como el movimiento nietzscheano, el materialismo dialéctico, el neokantismo y la llamada neoescolástica, han quedado ya estudiadas en el capítulo anterior.

Bibliografía

E. VON ASTER, *Introducción a la filosofía contemporánea*, trad. de E. Huidobro y E. Tech de Huidobro, Madrid, Guadarrama, 1961; I. M. BOCHEńSKI, *La filosofía actual*, México, FCE, [2]1951; E. COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol. 3, Barcelona, Herder, 2002; F. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, vols. 8 y 9, Barcelona, Ariel, 1980 (VOL. 8: De Bentham a Russell; vol. 9: De Maine de Biran a Sartre); J. FERRATER MORA, *La filosofía en el mundo de hoy*, 1959, y más especialmente, su monumental *Diccionario de filosofía*, 4 vols., Barcelona, Ariel, 1994 (Barcelona, Círculo de Lectores, 2001-2002); F. HEINEMANN, *Neue Wege der Philosophie. Geist, Leben, Existenz*, Leipzig, Quelle & Meyer, 1929; F. HEINEMANN (ed.), *Die Philosophie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart, Klett, [2]1963; J. HESSEN, *Die philosophischen Strömungen der Gegenwart*, Rottenburgo, [2]1940; A. HÜGLI y P. LÜBCKE (eds.), *Philosophie im 20. Jahrhundert*, 2 vols., Reinbek, Rowohlt, 1992s; G. LEHMANN, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Stuttgart, Kröner, 1943; H. MEYER, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung*, vol. V: *Die Weltanschauung der Gegenwart*, Paderborn-Wurzburgo, Schoningh, 1950; H. NOACK, *Die Philosophie Westeuropas im 20. Jahrhundert*, Basilea-Stuttgart, Schwabe, [2]1976; *Philosophische Forschungsberichte*, 16 números, Berlín, Junker & Dünnhaupt Verl., 1930-1933; R. KLIBANSKY (ed.), *Philosophy in the mid-century: a survey*, vol. 4: *History of philosophy. Contemporary thought in Eastern Europe and Asia - La philosophie au milieu du vingtième siècle: chroniques; Histoire de la philosophie. La pensée contemporaine en Europe Orientale et en Asie*, Florencia, La Nuova Italia, 1959 (desde 1949 a finales de 1955); M. F. SCIACCA, *La filosofía hoy. De los orígenes románticos hasta los problemas actuales*, trad. de M. Rossi y J. J. Ruiz Cuevas, Madrid, Escelicer, 1973; *id.*, *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo. Panoramas*

nacionales, 2 vols., trad. de J. Vila Selma, Madrid, Guadarrama, 1959; H. SCHWARZ, *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern*, 2 vols., Berlín, Junker & Dünnhaupt, 1931-1933; W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Viena-Stuttgart, Humboldt, 1952, ^{2}1960 (trad. cast. parcial, *Corrientes fundamentales de la filosofía actual*, trad. de F. Saller, pról. de E. Pucciarelli, Buenos Aires, Nova, 1967); VV. AA., *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, 7 vols., con una introd. de R. Schmidt, Leipzig, Meiner, 1921-1923; F. J. VIDANTE y J. F. RAMÍREZ, *Filosofías del siglo XX*, Madrid, Síntesis, 2008; J. L. VILLACAÑAS BERLANGA (ed.), *La filosofía del siglo XIX*, Madrid, Trotta-CISC, 2001; W. WELSCH, *Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996. Buena documentación original: *Congreso Internacional de Filosofía*, Bruselas 1953, 14 vols., *Actas del XI Congreso Internacional de Filosofía (Bruselas 20/26-8-1953)*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, Editions E. Nauwelaerts, 1953. Visión detallada de las direcciones y escuelas, incluida la filosofía no alemana, con muchos nombres y obras, en *Grosser Herder*, Apéndice II, 1962, espec. págs. 1187-1308 (general, pero destacando el existencialismo), así como, para las obras de los diversos autores, F. VOLPI, *Diccionario de obras de filosofía*, 3 vols., ed. española a cargo de A. Martínez Riu, trad. de R. Gabás, Barcelona, Herder, 2005.

FILOSOFÍA DE LA VIDA

Al comienzo de nuestro siglo dominaban aún en las cátedras los neokantianos. Su filosofía era académica y harto aristotélica. Razón por la que sustancialmente vino a recluirse en las grandes aulas y en los libros de sus autores, sin posibilidad de aclimatación en la vida del gran público. Éste se interesó más por la filosofía de la vida. Fue la gran moda, aunque no pura moda.

No es cosa fácil diseñar esta filosofía de la vida, primero por su carácter polifacético, y luego, sobre todo, porque a medida que los filósofos escribían sobre la vida se hacía más problemático y oscuro el verdadero sentido de ésta. Quizá por contraste entendamos mejor lo que en la mente de sus filósofos quiere ser esta filosofía de la vida: se aborrece el pensamiento mecanicista, esquematizante, pegado a la superficie, matemático, racionalista y estático, ese pensamiento que surgió con la Edad Moderna, y que Kant, con su teoría de la ciencia, contribuyó no poco a consolidar. En oposición a ello se pone de relieve el valor de lo irracional, lo singular, lo interior, lo anímico, lo vivencial, lo dinámico.

En la filosofía de la vida consideraremos estos apartados: bergsonismo, blondelismo, filosofía de las ciencias del espíritu y filosofía de signo naturalista.

A. Bergsonismo y blondelismo

Bergson

Henri Bergson (1859-1941), profesor en el Collège de France, en París, ha de contar entre los grandes filósofos que ha tenido Francia. Es inmensamente leído.

Obras y bibliografía

Las obras filosóficas de Bergson han alcanzado cifras de edición sólo conocidas en novelas de gran público; por ejemplo, *Essai sur les donnés inmédiates de la conscience*, 1889, [53]1946; *Matière et mémoire*, 1896, [46]1946; *Le rire*, 1900, [67]1946; *L'évolution créatrice*, 1907, [62]1946; *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1922, [48]1946. La edición del centenario en un solo vol. (*Oeuvres*, ed. por H. Gouhier y A. Robinet, París, PUF, 1959, [5]1991), reúne todas sus obras y ofrece las variantes. Bergson, que había recibido los influjos alemanes de la filosofía de la voluntad y de la libertad de Schelling y Schopenhauer, influyó a su vez en Alemania, sobre todo en Scheler, Klages, Th. Lessing. E. Dacqué y en la filosofía de la existencia. Obras en cast.: *Obras escogidas*, trad. de J. A. Míguez, Madrid, Aguilar, 1963 *(Ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia; Materia y movimiento; La evolución creadora; La energía espiritual; El pensamiento y lo moviente); Materia y memoria*, Madrid, Victoriano Suárez, 1900; *La energía espiritual: ensayos y conferencias*, trad. de E. Ovejero y Maury, Madrid, Espasa-Calpe, 1982; *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, trad. de J. M. Palacios, Salamanca, Sígueme, 1999; *La evolución creadora*, trad. de M. L. Pérez Torres, Madrid, Espasa-Calpe, [2]1985 (Barcelona, Planeta-De Agostini, 1994); *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, trad. de J. de Salas y J. Atencia, Barcelona, Altaya, 1999.

G. Bachelard, *La dialéctica de la duración*, Madrid, Villalar, 1978; M. Barlow, *El pensamiento de Bergson*, México, FCE, 1968; G. Deleuze, *El bergsonianismo*, Madrid, Cátedra, [2]1996; M. García Morente, *La filosofía de Henri Bergson*, Madrid, Residencia de Estudiantes, 1917, con el discurso pronunciado por H. Bergson en la Residencia de Estudiantes, el primero de mayo de 1916; H. Hude, *Bergson*, 2 vols., París, Éd. Universitaires, 1989; I. Izuzquiza, *Henri Bergson: la arquitectura del deseo*, Zaragoza, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Zaragoza, 1986; A. de

LATTRE, *Bergson: une ontologie de la perplexité*, París, PUF, 1993; J. MARITAIN, *De Bergson a santo Tomás. Ensayo de metafísica y moral*, trad. de G. Moteau de Buedo, Buenos Aires, Club de Lectores, 1967; G. MUÑOZ-ALONSO LÓPEZ, *Henri Bergson: 1859-1941*, Madrid, Ediciones del Orto, 1996; G. PFLUG, *H. Bergson. Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik*, Berlín, de Gruyter, 1959; A. PHILONENKO, *Bergson ou de la philosophie comme sciencie rigoureuse*, París, Éd. du Cerf, 1994; P. SOULEZ, *Bergson: biographie*, París, Flammarion, 1997; J. L. VEILLARD-BARON, *Bergson*, París, PUF, 1993; J. ZARAGüETA, *La intuición en la filosofía de H. Bergson*, Madrid, Espasa-Calpe, 1941.

El ser como vida. Bergson se enfrenta con todas las corrientes mecanicistas, materialistas y deterministas de su tiempo y pone su concepción del mundo bajo el signo de la vida. Filosofía del ser es para él filosofía de la vida. Interpreta el ser como impulso vital (*élan vital*). Para entender esto con exactitud, será preciso declarar ciertas ideas básicas de Bergson, que iluminan el sentido de su vitalismo.

Fuera y dentro. En sus comienzos Bergson militó algún tiempo en el positivismo, pero pronto reaccionó contra él, y se entregó con renovado empeño a la empresa de presentar la vida y la libertad en su específica realidad y significado. Primero hace una crítica a fondo del fenomenalismo propio de la ciencia y la filosofía modernas, con su visión unilateral del mundo. Dicha visión sólo da, según Bergson, lo externo, lo más superficial de las cosas, el espacio y la extensión, sacrificando lo interior del hombre, la vida de la conciencia, la libertad y la espontaneidad. El mundo del espacio es homogéneo, y por ello repetible e intercambiable, esquemático, sometido a la necesidad mecánica, al atomismo causal, a la discontinuidad estática. Este fenomenalismo, con sus correspondientes psicología y antropología entendidas como psicofísica, violentan dentro del esquema aludido la vida interna del hombre, quitándole su libertad. Pero, en realidad, el sentir interno, la vivencia del tiempo, es algo enteramente distinto. El tiempo de la conciencia humana es heterogéneo, irreversible, siempre distinto cualitativamente; es continuo, como todo lo viviente, y, sobre todo,

incluye la libertad, la creatividad, la evolución creadora. El tiempo de Newton, *quod aequaliter fluit*, no es más que una construcción artificial físico-astronómica. En modo alguno es el tiempo real.

Duración. El verdadero tiempo real es el tiempo humano, y éste es duración (*durée*). Es el concepto nuclear de toda la filosofía de Bergson y expresión típica de aquellos aspectos antes subrayados, lo singular, lo irrepetible, lo relativo, cuyo papel relevante se esfuerza por poner a plena luz toda filosofía de la vida. Al decir que la vida «dura», queremos expresar que nuestra vida consiste en un continuado fluir, en el que nada se pierde, sino que todo se acrece con nuevas adquisiciones, como la bola de nieve que rueda por una ladera; de forma que todo lo por venir está codeterminado por y penetrado de lo ya sido, y, consiguientemente, dado que el tiempo fluye sin interrupción, en cada momento surge lo irrepetible y único. Duración es, pues, crecimiento orgánico, movimiento vital.

Entendimiento e intuición. Una vida así no puede ser captada por el entendimiento. Con sus conceptos esquemáticos, siempre uniformes, inmóviles, desmenuza la realidad entera de la vida, de la que sólo abstrae arbitraria y artificialmente aspectos parciales. El entendimiento mete a presión la vida en sus esquemas. Así surge el mundo de las cosas, que son intercambiables como las partes de un espacio homogéneo. Este mundo de los objetos del entendimiento es falso. La verdadera realidad se nos abre cuando nos introducimos en el curso de los acontecimientos, sintonizamos con él, y nuestros conceptos no se quedan en su rigidez estática, sino que al mismo tiempo se hacen fluidos y es como si marcharan (duraran) con la realidad. Pero entonces no son ya conceptos, sino «intuición». Cuando oímos hablar de una persona desconocida, todo lo que se nos dice lo revestimos de conceptos generales, y con ello lo falseamos; si tenemos, en cambio, una «experiencia viva» de esa persona en un trato inmediato, entonces comprendernos de veras su realidad, su «duración». Estas intuiciones nos las ha de dar la filosofía. A través de la superficie esquematizada nos hará penetrar más adentro hasta el centro interno, el núcleo singular, viviente, duradero, de las cosas y del mundo.

Libertad. La intuición de Bergson es clara: liberar al hombre del nexo genérico causal de la naturaleza, reconquistar la individualidad y con ello la libertad. En lenguaje kantiano, toda conciencia viene a ser un carácter inteligible: «Estamos en el absoluto, en él giramos, vivimos». La conciencia, mirada como intuición, es para Bergson equivalente a creación y libertad. Claro que, diríamos nosotros, la libertad es algo más que intuición. Pero Bergson vio con ojo certero que el principal obstáculo que levantó el siglo XIX contra la libertad humana fue la psicología asociacionista niveladora de lo anímico y mecánico dentro de la general concepción cuantitativo-mecanicista del mundo, tan arraigada en la Edad Moderna. De esta concepción emanó la teoría del nexo causal necesario, y con ella la imposibilidad de la libertad. Esto es lo que quiere eliminar Bergson. Pocos como él han penetrado y expuesto lo inadecuado y unilateral de aquella concepción.

Cerebro y alma. Para poner del todo a salvo la libertad humana combate expresamente, en *Materia y memoria*, la identificación psicofísica de conciencia y actividad cerebral. Lo anímico posee una efectiva autonomía: pueden aducirse fenómenos de memoria, por ejemplo, casos de amnesia y afasia, sin que se den correspondencias fisiológicas. Lo material es a lo sumo condición o presupuesto, no sujeto ni causa de la conciencia. Quien entiende la psicología en el sentido de un paralelismo nivelador de cuerpo y espíritu pensará también que un clavo, por sostener un vestido, es el vestido mismo. El vestido se viene abajo, desde luego, si se arranca el clavo, y oscila si el clavo es movido. Pero de aquí no se sigue que a cada particularidad del clavo corresponde una particularidad del vestido, ni que el clavo sea el equivalente del vestido, y menos aún que clavo y vestido sean idénticos.

Élan vital. Por las vías de Kant, del idealismo alemán y de Schopenhauer, no era difícil entender todo el ser del mundo a partir del hombre y de su conciencia. Dentro de este mismo espíritu declara Bergson: todo ser es conciencia. Pero no es la conciencia kantiana, entendida sólo intelectualmente, sino conciencia tomada como vida, vivencia, impulso,

duración, libertad, creación, energía creadora. «La materia y la vida que llenan están también en nosotros; las fuerzas que trabajan en todas las cosas las sentimos también en nosotros». Pero lo nuclear de todo cuanto sentimos en nosotros es el *élan vital*. Y ese *élan vital* es también núcleo y alma de todo ser del mundo en general. Se da también la materia, y con ella el espacio, lo externo, lo fragmentario (*morcelage*), el automatismo, la inercia y lo mecánico. Pero todo esto es sólo menoscabo y paralización del *élan vital*. A la depresión sucede siempre de nuevo el ascenso. La onda sinusoidal, con su eterno ritmo de mengua y crecimiento, es la línea que mejor describe gráficamente el vivir. Esto demuestra lo falso que sería captar sólo el lado externo, que es un aspecto parcial y no el más importante. Lo interior, la fuerza misma del impulso vital que se esconde detrás de ese crecer y decrecer, es lo que hay que descubrir. «Bajemos al interior de nosotros mismos; más profundo será el empuje que nos volverá a la superficie. La intuición filosófica es ese contacto, la filosofía es este *élan*».

La onda de la vida. Proyectada sobre la totalidad del mundo, la vida aparece como una onda infinita que se expande desde el centro. En todo el ámbito de su círculo llega en cierto momento a una posición de pausa y se queda, por decirlo así, marcando el paso, con sólo leves oscilaciones. Tan sólo en un punto se vence el obstáculo, y el impulso irrumpe por allí libremente: es en el hombre. En todo lo demás la conciencia es impulsada hacia un callejón sin salida; «sólo en el hombre se abre paso y el hombre continúa hasta el infinito el movimiento de la vida». No es que el hombre encarne todo lo que llamamos vida. También en otras líneas de evolución penetraron los contactos vitales, pero se quedaron a mitad de camino. Así, por ejemplo, en las plantas, con su conciencia oscura y su rigidez contraída al mundo material; luego en los animales, provistos de movilidad, y en los que la conciencia se creó el instinto, como en los insectos, y el entendimiento, como en los vertebrados. Sólo en el hombre la conciencia encuentra su camino plenamente despejado. El animal está todavía uncido a los hábitos de la especie y del medio ambiente, pero el hombre es espontaneidad ilimitada. «El conjunto del mundo organizado viene a ser

como el *humus* sobre el cual había de brotar el hombre. […] Los animales, por muy alejados, por muy enemigos que sean de nuestra especie, han sido, sin embargo, útiles compañeros de viaje, en los que la conciencia se ha descargado de lo que arrastraba de peso muerto embarazoso, y que le han permitido elevarse, con el hombre, a las alturas desde donde ve abrirse de nuevo ante ella un horizonte ilimitado» (*L'évol, créat*. [40]1932, pág. 289).

Con esta manera de enfocar la vida cae por tierra toda la teoría darwiniana de la descendencia. Bergson considera todos esos modos de explicar la aparición de las nuevas formas orgánicas sin más factores que una acumulación y variación mecánica como historias de milagros. La vida no surge más que de la vida. Lo inferior puede bien entenderse como una caída o conato fallido de lo superior, pero no al revés. El pensamiento filosófico de Bergson sintoniza aquí con el del idealismo alemán. También Schelling vio en lo material una vida petrificada y sostuvo que, si el proceso mundano desemboca en la vida y en el espíritu, es porque la vida y el espíritu estaban ya allí desde el principio, si bien sólo en el hombre, finalmente, vida y espíritu se encontraron a sí mismos en plena libertad y creatividad. Puesto a retirar todo límite al impulso vital en su pujanza infinita, Bergson rechaza no sólo el mecanicismo, sino también la teleología, que es, a su juicio, una porción del entendimiento. La vida, con su creatividad, es el alma del ser, y esto sólo basta. La realidad no «es», «se hace» (*se fait*); lo mismo que el hombre no es, sino que se hace.

Dios. Y también de Dios puede decirse que es un ser en devenir, vida inacabable, pura actividad, pura libertad. Él y nada más que Él es, efectivamente, aquel impulso vital creador, del que todo ser emana. Esto nos introduce en una difícil problemática en torno al concepto de Dios, a la que hacen eco no sólo el personalismo posterior de Scheler y la filosofía de la existencia, que manifiestamente han sido influidos por el *se faisant* bergsoniano, aplicable al hombre y al mundo, sino también, retrospectivamente, el *être capable d'action* de Leibniz, el *actus purus* de Aristóteles y la temática del ser y del movimiento agitada en el diálogo platónico *El sofista*. Le Roy ha entendido a Bergson en sentido no panteístico, sino teístico. H. Meyer (*Weltanschauung*, vol. V) es del mismo

parecer. Véase sobre esto el estudio sobre la metafísica de Bergson de J. Maritain en la obra antes citada (*cf. supra*, pág. 485). En todo caso, Bergson ha dejado expresa constancia de su personal creencia en un Dios creador libre. En su testamento de 1934 declara que se fue aproximando más y más al catolicismo. «Yo hubiera sido un convertido de no haber visto desde años atrás avanzar la terrible ola de antisemitismo, que ahora va a derramarse por el mundo. Quise estar con los que mañana serán los perseguidos».

Las raíces de la moral y de la religión. La filosofía de Bergson forma un paralelo con su filosofía del ser. De nuevo tenemos la distinción de una vida superior, libre, y de una vida inferior, obstaculizada. La base del deber de Kant parece a Bergson demasiado estrecha. El deber es algo más. Hay concretamente dos fuentes de la moral: la sociedad y el impulso amoroso (*élan d'amour*).

Sociedad. La primera nos da una «moral cerrada», la moral del grupo social. Consiste esencialmente en las costumbres de esta sociedad (familia, raza, nación); es presión, coacción, ley; un medio para la conservación de la sociedad. Los deberes de esta clase son propiamente necesidades de tipo material. Se insertan en los intereses vitales que el entendimiento persigue en el hombre, y el instinto en los animales. La moral cerrada de la comunidad se encuentra en su pureza nativa en las fases primitivas de la cultura, aunque pervive también en las formas superiores de la civilización.

Élan d'amour. La «moral abierta», por el contrario, es la moral de la libertad, de la humanidad universal y del amor. No son ya las necesidades vitales ni la ley lo que acciona esta moral, sino la ejemplaridad, es decir, las ideas de valor que están por encima de lo material y mecánico. Por ello es moral absoluta. Su desarrollo no se hace por acumulación y herencia de experiencias de la especie, como quería Spencer, sino que surge como por un salto o impulso (*élan*, tomado literalmente). En ella está en acción de nuevo la vida superior, libre, creadora. Es, por tanto, superintelectual, algo emocional, como todo lo que es libre vida creadora. Esta moral superior, respecto a la otra moral inferior, es como el movimiento respecto al reposo,

lo dinámico a lo estático, la libertad a la ley, el alma abierta al alma cerrada. Es ella la que ha alentado en los grandes héroes, que justamente en ella desplegaron sus intuiciones creadoras de una nueva vida; así los sabios de Grecia, los profetas de Israel, las lumbreras del budismo, los santos del cristianismo. Existía ya en germen en la Estoa y fue llevada a la perfección por el cristianismo. Aquí, en el cristianismo, se manifiesta con toda su pureza la espiritualidad de aquella moral que se cifra en el ideal del amor. Todo amor verdadero es creador. Y por eso el *élan d'amour* es el alma de la moral abierta. El hombre necesita también de la moral cerrada, la de la comunidad, pero mucho más necesita de la moral superior de la libertad. Sólo por ella el hombre se eleva sobre el gregarismo del animal.

Religión. Otro tanto ocurre en la religión. También existe una religión inferior, primitiva, que sirve escuetamente a los intereses vitales (tranquilización frente al temor), y no rebasa propiamente el elemento de la «fábula», y otra superior, que se manifiesta en los místicos, y en la que el encuentro de Dios en el amor es el supremo triunfo sobre la materia. No es, lo recalca Bergson, una evolución de la inferior; más bien la inferior es un conato fallido de la superior. El proceso cósmico nunca es una evolución continua desde abajo arriba, como quiere la teoría mecanicista de la evolución, sino que es vida. Y la vida es creadora. Avanza siempre por saltos, produce siempre lo nuevo. Donde se desarrolla creadoramente, sus productos son siempre muestras de libertad, de actividad, de *élan*. Donde no, son productos fallidos, jamás principio o fuente de futuras evoluciones «superiores», entendidas de manera mecanicista.

Interrogante abierto. Sin duda Bergson ha dominado el mecanicismo ciego de la teoría evolucionista. Pero ¿bastará afirmar el puro dinamismo? ¿Será suficiente ese dinamismo, como tal, para crear nuevas formas? Y más en particular, ¿podrá una mera ascensión del dinamismo en línea de libertad, explicar lo mejor y lo superior en línea ética? ¿No habrá que presuponer para esto una esfera aparte e independiente, el reino de las formas y de los valores, con virtualidad para hacer de la vida algo más que simple vida? La

respuesta a ello la dará, en la filosofía francesa de la vida, Blondel; en la alemana, Simmel.

Blondel

Maurice Blondel (1861-1949), profesor de la Universidad de Aix, no tendría gran significación si hubiéramos de enjuiciarlo por las citas de sus obras científicas. En realidad, su influjo ha sido extenso en Francia y va en continuo aumento, si bien la riqueza de ideas y motivos de sus obras no ha sido aún, ni con mucho, explorada.

Obras y bibliografía

Obras principales: *L'action*, 1893, 1950; *La pensée*, 2 vols., 1934-1945; *L'Être et les êtres*, 1935; *L'action*, 2 vols., 1936-1937; *La philosophie de l'esprit chrétien*, 2 vols., 1944-1946; *Exigences philosophiques du christianisme*, 1950; el importante artículo de revista: «Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine, en matière d'apologétique, et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du probleme religieux», de 1896, que se imprimió de nuevo en *Les premiers écrits de M. Blondel*, París, PUF, 1956. *Oeuvres complètes*, París, PUF, 1995s. En cast.: *La acción (1893): ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, trad., introd. y notas de J. M. Isasi y C. Izquierdo, Madrid, BAC, 1996.

P. ARCHAMBAULT, *Vers un réalisme intégral: l'oeuvre philosophique de M. Blondel*, París, «Cahiers de la Nouvelle Journée» 12, 1928; M. B. ARRIETA HERAS, *Filosofía y ética en Maurice Blondel*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1993; *Bibliographie blondélienne* 1888-1951, ed. por A. Hayen, Lovaina, Desclée de Brouwer, 1953; H. BOUILLARD, *Blondel y el cristianismo*, trad. de Ramon Vilardell, Barcelona, Península, 1966; H. DUMÉRY, *La philosophie de l'action*, París, Aubier, 1948; J. GÓMEZ CAFFARENA, «Publicaciones sobre Blondel en el primer centenario de su nacimiento», en *Pensamiento* 18, 1962, págs. 317-327; C. IZQUIERDO, *Blondel y la crisis modernista: análisis de «Historia y dogma»*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1990; *id., De la razón a la fe: la aportación de M. Blondel a la teología*, Pamplona, EUNSA, 1999; J. LACROIX, *Maurice Blondel: su vida, su obra*, trad. de F. Pérez, Madrid, Taurus, 1966; J. ROIG GIRONELLA, *La filosofía de la acción*, Madrid, CSIC-Instituto Luis Vives, 1943; C. TRESMONTANT, *Introduction a la métaphisique de Maurice Blondel*, París, Éd. du Seuil, 1963; H. WILMER, *Mystik zwischen Tun und Denken*, Friburgo, Herder, 1992.

Acción. *Blondel y la filosofía de la vida*. Juzgado por el sonido externo de ciertos términos, se ha querido ver no pocas veces en Blondel un seguidor del bergsonismo. Es cierto que los planteamientos de Blondel se mueven dentro de la atmósfera general de la filosofía de la vida, que se impuso ostensiblemente en la última década del siglo XIX; y es verdad también que Blondel sintoniza con esa problemática general del tiempo. Pero no menos cierto es que se puede ver en su pensamiento filosófico una superación de la filosofía de la vida. Por lo que toca a las concretas relaciones con Bergson, es de saber que las concepciones esenciales de Blondel fueron decididas ya antes de leer una sola línea de Bergson. Y cuando después, publicada ya *L'action* (1893), se ocupó de la filosofía bergsoniana, le parecieron sus conceptos fundamentales, como «vida, acción, inteligencia, intuición», tan poco fundados y atinados, que llegó a conclusiones justamente contrarias a la «pura duración» y a la «evolución creadora».

¿Cuál es el significado del concepto típico de Blondel, la «acción», estampado en el umbral de su obra, y que quedará como característica de su pensamiento? En una primera delimitación negativa, la acción no implica una profesión del irracionalismo usual en la versión radicalizada de la filosofía de la vida. La acción no es voluntad ciega o voluntad pura, ni algo enteramente extraño, exterior e impenetrable a la inteligencia. «Lejos de […] enfrentar la acción con el conocimiento y de ver en ella algo alógico, soy de la opinión de que el conocer es una parte de ella […] y de que el progreso del pensamiento condiciona y determina el progreso de la acción». Estas palabras nos dan ya un significado positivo de la acción. La acción es un concepto más amplio; el pensamiento racional se relaciona con ella como la parte con el todo.

Fuente de vida espiritual. Blondel quiere trascender el pensamiento y fundarlo en una totalidad de más ancha base. «Estudio en la acción aquello que impulsa y desarrolla cada pensamiento particular. El pensamiento no está en el comienzo, no es exclusivamente representación o luz; es una fuerza, un impulso y un factor activo dentro del dinamismo de la vida espiritual; por ello es preciso estudiar en cada pensamiento las condiciones

de las que emana, las tendencias que expresa, los resultados que produce y que son sus causas finales». Evidentemente, a Blondel le interesa la vida del espíritu en su conjunto, lo que esa vida encierra en su más íntimo ser y móvil, en la razón de su desarrollo conjunto y en cada una de sus manifestaciones parciales. Por acción hay que entender, según esto, como opina Duméry, la misma vida del espíritu, en su fuente y en la totalidad de su desarrollo. El mismo Duméry designa esta filosofía como un intelectualismo integral y su juicio ha sido refrendado por el propio Blondel. Debería, pues, quedar claro que la filosofía de Blondel no es una filosofía de la vida en su sentido clásico, pero tampoco una teoría del conocimiento como ha estado en uso desde Kant.

Metafísica del conocimiento. Más bien habrá que llamarla metafísica del conocimiento *sui generis*. Blondel no opera, efectivamente, como es usual en la moderna teoría del conocimiento, desde una base de partida de orden cognoscitivo, que no se fundamenta ni problematiza, sino que se presupone, tal como ocurre en el racionalismo, en el idealismo, el positivismo o el sensismo. En Blondel hasta la reflexión filosófica misma queda incluida en las apreciaciones relativas al ser y al espíritu. ¿Qué apreciaciones? Blondel descubre en todo el ámbito del ser y del espíritu la inadecuación, el anhelo hacia lo más y el impulso a lo mejor. No se da en el mundo ningún momento de pausa, porque nada en el mundo es perfecto. Al advertir este universal fracaso, comprobamos juntamente nuestro propio fracaso. Por este medio se nos abre a nosotros el corazón de todas las cosas. Nuestra imperfección existencial constituye la fuente de nuestra vida espiritual. Aquí se nos revela el resorte universal del ser; un insaciable impulso de avance, un estar ya siempre anticipándose, para emplear una expresión de Heidegger, que deja patentes «los caminos de ascenso a la vida y al pensamiento». Esto es la acción. ¿No tendremos aquí una reedición del impulso vital tan aireado por los irracionalistas? Está allí, pero no es ya el impulso ciego. Ésta es la diferencia.

Pensée cosmique. El sujeto humano está, según Blondel, enraizado en el universo. El espíritu se levanta de estratos que están por debajo de él y

desentraña más y más lo que, aunque oscuro y confuso, se encontraba ya desde siempre allí. Es una única tendencia universal hacia la luz; primero de la naturaleza a la vida, de ella al espíritu, y de éste a Dios. La primera tarea de una filosofía de la acción será, pues, aclarar ese fondo originario de los órdenes del espíritu y de los valores en la naturaleza misma. Una segunda tarea, estrechamente enlazada con la primera, será poner de manifiesto la mutua imbricación del pensamiento en la acción y de la acción en el pensamiento. Blondel habla, como vemos, de órdenes válidos. Habla incluso de un «pensamiento cósmico» (*pensée cosmique*). Los órdenes lógicos, ónticos, éticos, no quedan, pues, diluidos en la relatividad general propia de lo meramente histórico, que en una formulación radical de la filosofía de la vida disgrega todas las esencias. El impulso de Blondel, que aflora en la acción, sigue otro camino. Se lo puede alinear con aquel otro impulso o apetito que Aristóteles tiene en la mente cuando nos dice que la materia apetece la forma, o con el que concibe Platón cuando dice que todo anhela ser como la idea, aunque nunca llega a alcanzarla, o con el que san Agustín y el Medievo apuntaban al hablar de un *desiderium naturale* de todas las criaturas hacia Dios, *veritas prima*, forma de todas las formas.

Ser en el tiempo. Por otro lado se hace justicia al devenir histórico: el hombre no capta la eterna e inmutable verdad *uno intuitu*, sino que necesita del tiempo en que aquella verdad se va desvelando paso a paso, de forma que fundamentalmente puede siempre contar con un aumento de verdad, está siempre llamado a la acción y no puede nunca hablar demasiado pronto de esencias eternas, que en efecto se dan, pero que él acaso aún no posee. Blondel nos ofrece una síntesis en extremo interesante de una filosofía de esencias y de una filosofía de la historia.

Historia de la evolución del espíritu. Blondel ha abordado el problema de lo histórico principalmente en su obra *La pensée*. El mundo, según él, no «es», el mundo «se hace», deviene. Claro está que, a tenor de lo dicho, lo circunda el marco unitario e intemporal de los órdenes, que, en definitiva, se fundan en la forma de las formas. Pero no se puede hablar de unidad si, por otra parte, no aparece lo múltiple, lo vario, el movimiento y la

evolución. No hay que imaginarse el mundo como un ser saturado, en sí suficiente, siempre idéntico a sí mismo. Blondel habla de un ascenso cuya trayectoria recorre primero la esfera del ser cósmico, luego del ser psíquico y finalmente del ser espiritual. El denominador común es siempre el anhelo (apetito) hacia lo perfecto. Puede también aquí decirse que «toda criatura gime y sufre dolores de parto» hasta que la idea divina (ejemplar), de la que aquélla recibió su vida, haya llegado a la madurez y se encuentre a sí misma. Esto tiene un fuerte sabor a Schelling, si bien Blondel se declara siempre contrario al idealismo.

La filosofía y el espíritu del cristianismo. También nos recuerda a Schelling, y con él a Soloviev, el hecho de que Blondel avanza hasta una filosofía de la revelación. En este respecto, ha de ser sin duda considerado como uno de los mayores filósofos católicos de la religión. Blondel tiene especial interés en acercar la doctrina de la revelación a las necesidades de nuestro tiempo. La religión tiene hoy una misión cultural que cumplir como la tuvo ya en el tiempo de la patrística. En vista del nihilismo moderno, es una verdadera necesidad existencial fecundar la concepción cristiana del mundo. Pero a más de esto impelen otros motivos más internos al desarrollo de una filosofía de la revelación. La filosofía de la acción, que hace justicia de nuevo al tiempo y a la historia, se constituye por sí misma en una filosofía de lo concreto, así como también en Schelling hizo su aparición la filosofía positiva en el momento en que aquél derivó a una filosofía de la libertad. Y en segundo lugar es propio de la acción, primariamente, el sentido de trascender. La naturaleza debe ser elevada y encumbrada hasta el infinito por la sobrenaturaleza, Sócrates por Cristo, las virtudes cardinales de los antiguos por las virtudes teologales. De ahí la necesidad, para la filosofía, de una dimensión religiosa. No es que la filosofía se convierta *eo ipso* en una teología, en *fides quaerens intellectum*; sigue siendo *intellectus quaerens intellectum*, pero *media fide*, según se ha formulado atinadamente. No es una filosofía artificiosamente atada, como suele serlo la llamada filosofía exenta de prejuicios que, no obstante, absolutiza su punto de vista, sino que está abierta a todas las direcciones, incluso a lo trascendente. Tantas veces se ha hecho patente que la luz natural luce gracias a la

participación de la luz increada, que todo lo temporal es destello de lo eterno, y que todo lo imperfecto es tan sólo mengua de lo perfecto.

Así mira también Blondel al hombre en el espacio y el tiempo, siempre en camino para la eternidad; la comunidad humana tiene su verdadero sentido en la comunidad de los santos. La Iglesia no es la mera suma de los cristianos, sino el Cristo total, y la persona humana adquiere su pleno sentido sólo en la «simbiosis teándrica», es decir, en la inhabitación de la Trinidad. Entonces la acción ha cumplido su tarea en plenitud. El hombre desempeña en ello un papel decisivo volviendo el mundo a Dios; esto es lo que da sentido a la historia universal. Al hombre no le compete, en efecto, tan sólo una tarea «noética», el análisis científico escuetamente ceñido a lo teorético, sino también una tarea «pneumática», es decir, la síntesis de las partes tendentes al todo final. Blondel une su voz a Bossuet para lanzar un anatema sobre toda filosofía que no lleva al amor y a la acción y nada sabe de un fin último de la historia. De este modo termina el proceso cósmico donde comenzó, como un movimiento del Absoluto al Absoluto.

De nuevo va nuestro recuerdo, mirando hacia atrás, a Schelling y Soloviev, pero también a Eckhart y al Cusano. Y mirando hacia delante, podemos decir también que Blondel, que ha reelaborado, como es patente, toda la filosofía cristiano-occidental, es a la par excepcionalmente moderno, y puede señaladamente servir de flecha indicadora para abordar la actual problemática de la vida y de la existencia.

Amor Ruibal

Ángel Amor Ruibal nació el 11 de marzo de 1869 en San Verísimo de Barro, junto a Santiago de Compostela, y murió el 4 de noviembre de 1930 en Santiago de Compostela. En 1894 obtuvo la licenciatura de filosofía en la Universidad de Barcelona; luego amplió sus estudios en Roma. Fue nombrado profesor de teología en el seminario de Santiago de Compostela en 1899 y canónigo de la catedral de esta misma ciudad en 1903, miembro de la Altorientalische Gesellschaft y de la Reale Società degl'Intellectuali (Roma-Catania). Amor Ruibal trabajó en solitario y dedicó su vida a la elaboración de la gran obra titulada *Los problemas fundamentales de la filosofía* y *del dogma*. Murió sin terminarla.

Obras y bibliografía

Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma, 6 primeros vols., Santiago de Compostela, Tip. de «El eco de Santiago», 1914-1922; 4 vols. póstumos (del 7 al 10), ed. por C. Pumar, Santiago de Compostela, Seminario Conciliar, 1933-1936; introd. de S. Casas Blanco, Madrid, CSIC, Instituto Luis Vives, 1972; ed. crít. por C. Baliñas, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, Conselleria de Presidencia e Administración Pública, 1995. Otras obras importantes: *Cuatro manuscritos inéditos*, 1964; *Los problemas fundamentales de la filología comparada*, 1904-1905.

C. A. BALIÑAS, *El pensamiento de Amor Ruibal*, Madrid-Lugo, Celta, 1965; M. D. MATEU MURISCOT, *Amor Ruibal: principios y categorías*, Madrid, Universidad Complutense, 1989; A. LÓPEZ QUINTÁS, «Correlacionalidad de lo real y razón analítica», en *Filosofía española contemporánea*, Madrid, BAC, 1970, págs. 38-93; *id.*, «Ángel Amor Ruibal», en F. VOLPI, *Enciclopedia de obras de filosofía*, vol. 1, Barcelona, Herder, 2005, págs. 53-54; L. MARTÍNEZ GÓMEZ, «Síntesis de historia de la filosofía española», en J. HIRSCHBERGER, *Historia de la filosofía*, vol. II, Barcelona, Herder, 1976, págs. 519-522; C. MORENO ROBLES, *Amor Ruibal: una respuesta a la crisis de fin de siglo*, tesis, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2002.

Amor Ruibal se dio a conocer primeramente en el terreno de la filología: *Introducción a la lingüística indoeuropea* (1900); *Los problemas fundamentales de la filología comparada* (2 vols., 1904-1905), obras que obtuvieron reconocimiento internacional. Sus investigaciones filosóficas están contenidas sobre todo en *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*. Su autor se mueve con soltura en el pensamiento escolástico y en el moderno (Cohen, Cassirer, Bergson…), aunque se siente más radicado en el primero que en el segundo, pues considera que la filosofía moderna es incapaz de realizar una tarea constructiva. Pero esto no es óbice para que Amor Ruibal analice a fondo y con espíritu crítico los conceptos

fundamentales de la escolástica. Investiga especialmente el fondo platónico que se da en Aristóteles y que ha pasado a las principales escuelas platónicas (tomistas, escotistas y suarecianos). A su juicio, ese platonismo ha impedido un planteamiento adecuado de los problemas en el campo gnoseológico, sobre todo, y también en el metafísico y en el ético. En todos los órdenes se ha partido de esencias eternas e inmóviles, con clara tendencia a la supremacía de lo universal sobre lo particular, de la esencia sobre la existencia, del acto sobre la potencia, de la idea sobre el juicio. Las formas se desvinculan así del proceso dinámico de la realidad. En el plano ético-jurídico, la ley eterna se aplica a individuos contingentes y cambiantes. Frente a esa concepción, Amor Ruibal introduce algunas novedades decisivas. Afirma, por ejemplo, que el juicio es anterior a la idea. Su punto de vista no carece de parecidos con Kant, que deriva las categorías de las formas de juicio. Para Amor Ruibal la operación primaria es el juicio, que versa sobre un material no aprehendido todavía con precisión. La teoría de un entendimiento agente en la escolástica, de un intelecto que actúa sobre las especies tomadas de los objetos a través de los sentidos —y sometidas a diversos niveles de elaboración—, mantiene en definitiva la separación de los dos mundos (el sensible y el inteligible). Las determinaciones conceptuales (categoriales) se producen desde el proceso dinámico de lo real, de modo que cambian de acuerdo con las variaciones del ser. En consonancia con esto mencionaremos otra innovación decisiva de Amor Ruibal: la «teoría correlacional» de la realidad y del conocimiento. Según él, hay que distinguir entre los elementos constitutivos de las cosas y las relaciones que las vinculan con otras para constituir una unidad superior. Estas conexiones engendran otras formas de realidad. En consecuencia, la sustancia no puede definirse con independencia de tales conexiones dinámicas. La relación deja de ser mero accidente y se introduce en la sustancia. De ahí se desprende una conexión de la esencia con la temporalidad. Metafísica e historia dejan de oponerse. Pero en medio de esta visión correlativa, Amor Ruibal defiende una correlación universal en el cosmos, cuyo fondo unificante es Dios, un Dios que explica el sistema de relaciones que entrelazan los entes. En la base de todas las relaciones está la dependencia del infinito.

Hay una coincidencia muy importante entre Amor Ruibal y Heidegger, consistente en que precede algo «prelógico» a cualquier determinación conceptual. Para ambos, el ser es algo previamente dado que precede a la actividad subjetiva. También hay una semejanza entre la mencionada «teoría correlacional» de Amor Ruibal y el «realismo respectivista» de Zubiri.

B. Filosofía de las ciencias del espíritu en Alemania

La filosofía de las ciencias del espíritu alemana no abarca la vida en su amplitud cósmica, como el bergsonismo, sino que, atenta a las precauciones de Kant frente a toda metafísica, se limita a la vida y las vivencias del hombre y de la humanidad en su historia.

Dilthey

El más destacado representante de esta filosofía de la vida es *Wilhelm Dilthey* (1833-1911), sucesivamente profesor en Basilea, Kiel, Breslau y, finalmente, titular de la cátedra de Lotze, en Berlín. Dilthey quiere entender la vida desde la misma vida, sin encaramarse a ninguna esfera «superior», a la metafísica o a un mundo absoluto de valor. Esta limitación a la vida escueta anuncia los rasgos típicos de la filosofía de la vida. Consecuente con su punto de partida, Dilthey se convierte en un psicólogo y en un historiador de las ciencias del espíritu. Ambas cosas las ha sido en grado eminente.

Obras y bibliografía

Obras principales: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* (Introducción a las ciencias humanas. Intento de sentar las bases para el estudio de la sociedad y la historia, 1883); *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (Ideas para un estudio descriptivo y una disección de la psicología, 1894); *Die Entstehung der Hermeneutik*, (El surgimiento de la hermenéutica, 1900); *Das Erlebnis und die Dichtung* (La experiencia y la poesía, 1905); *Der Aufbau der geschichtlichen Welt* (La estructura del mundo histórico, 1910); *Die Typen der Weltanschauung* (Los tipos de concepciones del mundo, 1911). *Gesammelte Schriften*, 21 vols., Leipzig-Berlín, Teubner, 1913s, ^{2}1959 (Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1914-1997). Obras en cast.: *Obras*, 9 vols., ed. por E. Ímaz, México, FCE, 1944-1963; *El mundo histórico*, trad., pról. y notas de E. Ímaz, México, FCE, 1944; *Introducción a las ciencias del espíritu*, trad. de J. Marías y pról. de J. Ortega y Gasset, Madrid, Revista de Occidente, 1956, 1980; *Vida y poesía*, trad. de W. Roces, pról. y notas de E. Ímaz, México, FCE, 1945, 1978; *Psicología y teoría del conocimiento*, trad., pról. y notas de E. Ímaz, México, FCE, 1945; *Teoría de las concepciones del mundo*, trad. de J. Marías, Madrid, Revista de Occidente, 1974 (Madrid, Alianza, 1988); *La esencia de la filosofía*, con un estudio preliminar de E. Pucciarelli, trad. de E. Tabernig, Buenos Aires, Losada, 1944 (trad. y pról. de S. Ramos, México, Filosofía y Letras, 1944); *Crítica de la razón histórica*, trad. de C. Moya Espí, Barcelona, Península, 1986.

A. DEGENER, *Dilthey und das Problem der Metaphysik*, Bonn-Colonia, Röhrscheid, 1933; F. DÍAZ DE CERIO, *Wilhelm Dilthey y el problema del mundo histórico*, Barcelona, Juan Flors, 1959; *id.*, *Introducción a la filosofía de W. Dilthey*, Barcelona, Juan Flors, 1963; R. DIETRICH, *Die Ethik Wilhelm Diltheys*, Düsseldorf, Schwann, 1937; *Dillthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, ed. por F. Rodi, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983s; A. DIWALD, *W. Diltheys*

Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte, Gotinga, Musterschmidt-Verl., 1963; M. ERMARTH, *Wilhelm Dilthey: The critique of historical reason*, Chicago, University of Chicago Press, 1978; Á. GABILONDO, *Dilthey: vida, expresión e historia*, Madrid, Cincel, 1988; A. HOMANN, *Diltheys Bruch mit der Metaphysik*, Friburgo, Alber, 1995; E. ÍMAZ, *El pensamiento de Dilthey. Evolución y sistema*, México, El Colegio de México, 1946; M. JUNG, *Dilthey zur Einführung*, Hamburgo, Junius, 1996; R. A. MAKKREEL, *Dilthey: philosopher of the human studies*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1975, 1992; *id.*, ed. especial de *Revue Internationale de Philosophie* 57 (4), 2000, págs. 389-508 (con una introd. del editor); Á. LÓPEZ MORENO, «*Comprensión» e «interpretación» en las ciencias del espiritu: W. Dilthey*, Murcia, Universidad de Murcia, 1990; L. MARTÍNEZ GÓMEZ, «Los tipos de "Weltanschauung" de W. Dilthey», en *Pensamiento* 8, 1952, págs. 5-29; F. RODI, *Das strukturierte Ganze: Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, Gotinga, Hubert, 2003; J. RÜTSCHE, *Das Leben aus der Schrift verstehen: Wilhelm Diltheys Hermeneutik*, Berna, Lang, 1999.

Psicología de la estructura. En psicología Dilthey ha creado el concepto de «comprender». Toma partido contra la psicología científica en uso que, orientada según las ciencias naturales y su método generalizador y esquematizante, ignora precisamente lo más característico del alma viviente, la peculiaridad de la forma específica. Lo mismo que Bergson, con su concepto de «duración», sustituye la yuxtaposición naturalista y mecánica de las partes de una suma por la solidaridad indivisa de todo el ser viviente —en el que la vida, presente en cada momento, penetra con su carácter peculiar y único todo brote nuevo de vida, sellándolo desde sí misma con su irrepetible individualidad—, también Dilthey pretende comprender la vida psíquica desde el terreno individual en el que brota y crece. Por eso es igualmente enemigo de la psicología asociacionista y llama la atención sobre un elemento psíquico nuevo, fundamental, pasado por alto en aquella concepción mecánica y en su método puramente aditivo, a saber, la «estructura». Esta estructura básica penetra los hechos psíquicos

y rige su configuración y su trama. La manera como vivo yo ahora mis contenidos de representación depende del «estado de conciencia» que los recibe (estructura en sección vertical), y la manera como recibiré en mí y viviré mi futuro, depende igualmente de mi estado de conciencia, como base total desde la cual obro (estructura en sección longitudinal). Este estado de conciencia es el mismo vivido ordinariamente como un determinado estado de sentimiento o como una determinada actitud de voluntad. Descubrir este estado de conciencia, esa estructura, es lo que verdaderamente se denomina «comprender» a un hombre en su dimensión anímica.

Historia como «comprender». En la historia de las ciencias del espíritu esta estructura corresponde al «tipo» histórico. «Así como las lenguas, las religiones, los Estados, permiten conocer, mediante el método comparativo, ciertos tipos, líneas evolutivas y reglas de transformación, de igual modo puede mostrarse eso mismo en las concepciones del mundo». Así tenemos, por ejemplo, en la metafísica cosmovisional, los tres tipos del naturalismo, del idealismo de la libertad y del idealismo objetivo. A partir de estos tipos se pueden «comprender» los fenómenos históricos. Recorren, en efecto, la singularidad históricamente condicionada de los individuos particulares y producen incesantemente nuevas concepciones del mundo. Son formas de la vida misma. Es la vida lo que está en ellas operando. Esto nos recuerda a Hegel con su esclarecimiento del proceso histórico del devenir mediante la manifestación de las formas del espíritu objetivo.

Relativismo. Pero mientras en Hegel todo particular es asumido y superado en el todo, recibiendo así su sentido permanente a partir del absoluto, Dilthey no rebasa el singular. A través de la historia del espíritu, quiere experimentar lo que es el hombre en general, pero encuentra sólo tipos particulares, una serie de puntos de vista, en los que la vida del espíritu revela su riqueza pluriforme, pero sin un sentido superiormente comprensivo, totalizador. Para Hegel se daba un absoluto, para Dilthey no hay más que relativismo.

Dilthey pertenece a los hombres del historicismo, piensa típicamente de manera historicista. Su filosofía de la vida nos da la explicación. Donde no hay más que vida, y ésta se concibe meramente como tiempo que fluye incesantemente, todo es singular y único. Sin cesar surge lo nuevo, pero no luce por ningún lado lo universal normativo; tan sólo puntos de vista sobre puntos de vista. «¿Dónde hallar el medio de superar la anarquía de opiniones que amenaza invadirnos?», se pregunta alguna vez Dilthey.

Influjos. No llegó él, en efecto, a liquidar el problema del relativismo, pese a sus confesados intentos. Pero su método de las ciencias del espíritu, aplicado a la investigación «comprensiva» de estructuras y tipos históricos, se ha revelado extraordinariamente fructífero. Trabajan dentro de ese cauce metódico *G. Misch*, *B. Groethuysen* y, sobre todo, *E. Spranger*, que, con su obra *Lebensformen* (Formas de vida, 1921), ha estimulado juntamente el estudio de la psicología y de la caracterología. Sin suscribir la base filosófica vitalista, explotan también la tipología diltheyana *Hans Leisegang* en sus *Denkformen* (Formas del pensar, 1928), y *A. Dempf* en su *Selbstkritik der Philosophie* (Autocrítica de la filosofía, 1947), y en su *Theoretische Anthropologie* (Antropología teórica, 1950).

Estos pensadores últimamente citados son una demostración de que el empleo de la tipología, como método, no implica necesariamente una profesión de relativismo lógico; ambos autores intentan una *emundatio intellectus*; caer en la cuenta de la relatividad de ciertas formas espirituales, nos ayudará precisamente a no detenernos en lo puramente relativo, a no transportarlo a regiones a las que no pertenece, a no tomar por el todo lo que sólo es una parte. El conocimiento de la limitación es el primer paso en el camino hacia el todo.

Simmel

Otro filósofo, *Georg Simmel* (1858-1918), ha dado una respuesta más positiva y esclarecedora a la más grave problemática de la filosofía de la vida, la cuestión del relativismo, que Dilthey nunca llegó a dominar. Si la vida es en realidad tan sólo un fluir, en el que todo momento es singular, sin que se dé en absoluto nada uniforme, porque todo discurre y pasa irrepetiblemente, será imposible comprenderla, y será inútil hablar de ella. Simmel intuye que el punto de arranque relativista de la filosofía de la vida tiene que ser falso. Para dársenos mentalmente la vida, dice él, es preciso que el proceso vital contenga algo permanente, la forma. «La vida, carente por sí misma de forma, sólo puede convertirse en fenómeno bajo el ropaje de la forma». La vida tiene, por tanto, que ser algo «más que vida»; ha de contener en sí justamente aquello que la filosofía de la vida siempre desechó primariamente con su cantilena del «todo fluye», es decir, la medida y la norma. Lo que ya viera el mismo Heráclito, al afirmar que el fuego originario se enciende «según medida», y al colocar al logos por encima del puro devenir.

Obras y bibliografía

Gesamtausgabe, ed. por O. Rammstedt, Frankfurt, Suhrkamp, 1989-1996. Obras en cast.: *La lucha por un contenido espiritual de la vida*, trad. de E. Ovejero y Maury, Madrid, Daniel Jorro, 1925; *Problemas de filosofía de la historia*, seguido de los estudios *El tiempo histórico; La configuración histórica*, Buenos Aires, Nova, 1950; *Problemas fundamentales de la filosofía*, trad. de H. Rogel, México, UTEHA, 1961; *Filosofía del dinero*, trad. de R. García Cotarelo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977; *Sociología. Estudio sobre las formas de la socialización*, 2 vols., Madrid, Revista de Occidente, trad. de J. Pérez Bances, ^{2}1977 (2 vols., Madrid, Alianza, 1986).

D. FRISBY (ed.), *Georg Simmel: critical assessments*, 3 vols., Routledge, Londres 1994; *id.*, *Georg Simmel*, México, FCE, 1990; H. J. HELLE, *Dilthey, Simmel und Verstehen*, Frankfurt, Lang, 1986; V. JANKÉLÉVITCH, *Georg Simmel, filósofo de la vida*, trad. de A. García Castro, Barcelona, Gedisa, 2007; M. KAERN, B. S. PHILLIPS y R. S. COHEN, *Georg Simmel and contemporary sociology*, Dordrecht-Boston, Kluwer Academie Publishers, 1990; O. RAMMSTEDT (ed.), *Simmel und die frühen Soziologen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988; G. RITZER, *Teoría sociológica clásica*, Madrid-Buenos Aires, McGraw-Hill, 1997, págs. 299-331; O. SABIDO RAMOS (ed.), *Georg Simmel: una revisión contemporánea*, Barcelona-México, Anthropos-UAM-Azcapotzalco, 2007.

Eucken

Rudolf Eucken (1846-1926), profesor en Basilea y en Jena, dedicó toda su obra a la problemática de la vida. Sus obras son: *Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und Tat der Menschheit* (Unidad de la vida del espíritu en la conciencia y en el obrar de la humanidad, 1888); *Der Kampf um einem geistigen Lebensinhalt*, 1896 (*La lucha por un contenido espiritual de la vida*, trad. de E. Ovejero y Maury, Madrid, Daniel Jorro, 1925); *Der Sinn und Wert des Lebens* (Sentido y valor de la vida, 1908); *Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens* (Introducción a una filosofía de la vida espiritual, 1908); *Erkennen und Leben* (Reconocimiento y vida, 1912); *Mensch und Welt, eine Philosophie des Lebens* (El hombre y el mundo, una filosofía de la vida, 1918). *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung*, 1907, ^{2}1913 (*Nuevos fundamentos para una concepción general del mundo*, trad. de E. Ovejero y Maury, Madrid, Luis Faure, 1925).

También Eucken comprende, de modo similar a Simmel, que la concepción radicalmente relativista de la vida es insuficiente; que la vida debe ser referida a un mundo superior, transubjetivo, espiritual, «dado» a nosotros como fin de nuestra vida; mundo superior que es el todo, el absoluto, lo divino.

Troeltsch

Otro tanto sucede con *Ernst Troeltsch* (1865-1923), teólogo protestante, profesor en Heidelberg y en Berlín. Si bien en el terreno sociológico no llega a superar, a pesar de repetidos esfuerzos, el relativismo y el historicismo, no abandona, sin embargo, la concepción del hombre a merced de puntos de vista eternamente cambiantes; busca al menos por el lado de la religión un punto de apoyo y de verdad, admitiendo un *a priori* religioso. La significación principal de Troeltsch está en ese campo religioso y teológico.

C. FILOSOFÍA DE LA VIDA DE SIGNO NATURALISTA

Para el grupo naturalístico de la filosofía de la vida Nietzsche constituye el estímulo impulsor, pero un Nietzsche unilateralmente interpretado. Lo que en nuestro siglo puede considerarse como movimiento genuinamente nietzscheano ha sido ya tratado anteriormente (*cf. supra*, págs. 421s). Queda ahora considerar a dos representantes independientes de una filosofía de la vida de signo naturalístico, que han vaciado a Nietzsche en un molde biológico: Spengler y Klages.

Spengler

Oswald Spengler (1880-1936), que vivió al final de su carrera en Múnich como escritor independiente, alcanzó gran popularidad entre la primera y la segunda guerra mundial con su libro *Der Untergang des Abendlandes* (La decadencia de Occidente). La obra quiere ser, como reza el subtítulo, una morfología de la historia universal.

Morfología. La historia es una manifestación de la vida y, como todo lo viviente, ofrece formas típicas que pueden ser comparadas entre sí. Ello permite inferir regularidades paralelas, hasta tal punto de que a partir del pasado es posible hacer predicciones para el futuro. Spengler distingue ocho grandes formas de cultura a lo largo de toda la historia; son interesantes especialmente las caracterizaciones de la cultura antigua, clásica, como una forma de manifestación del alma apolínea; de la cultura occidental, como una forma de manifestación del alma fáustica; y de la cultura árabe, como una forma de manifestación del alma mágica. Las culturas son siempre para él organismos vivientes, que brotan, florecen, se marchitan y mueren; hasta se les puede aplicar los conceptos de primavera, verano, otoño e invierno. Este enfoque biológico impide a Spengler considerar al cristianismo como una cultura madura independiente. Lo distribuye, lo mismo que a otras ideologías, entre los sujetos vivientes que lo hacen posible. Así, por ejemplo, la cultura arábiga abarca el judaísmo, el cristianismo primitivo, los padres de la Iglesia, el neoplatonismo y el islam.

Predicción. Spengler basa su presagio del ocaso de Occidente en una comparación de nuestra cultura actual con las culturas históricas fenecidas. Los fenómenos de decadencia que en aquéllas observamos los podemos ya observar en la cultura occidental. Tales son: predominio del racionalismo y de la técnica (en todas las culturas la técnica está en el fin, es espíritu y no vida); aparición de las grandes urbes, del cosmopolitismo, de la democracia,

de la idea de la humanidad, del pacifismo, de los derechos del hombre y del amor fraterno.

La obra de Spengler se alinea con una larga serie de modernas filosofías de la historia, que va desde G. B. Vico (ed. de su autobiografía por V. Rüfner en Zúrich, 1948), pasando por Lessing, Herder, Hegel y Marx, hasta Toynbee y Jaspers.

Método. Pero en Spengler, a diferencia de Hegel, las culturas particulares no son superadas y absorbidas por el absoluto, dentro del cual alcancen aquéllas su sentido; tampoco pone él, como lo hace Marx, toda la vida social e histórica bajo una única ley, ni fomenta la «fe filosófica», ya bastante debilitada en el hombre, que todavía en Jaspers da coherencia a un conjunto (*cf.* la obra de Jaspers, *Philosophischer Glaube*; trad. cast., *La fe filosófica*, trad. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 2003). Spengler, el matemático, cae en el extremo contrario; no ve más que la vida en perpetuo fluir, desarrolla atrevidas analogías y se sirve de un método que se ha designado acertadamente como una «tipología dogmática intuicionista» (Wenzl). Si el argumento de analogía se ha de utilizar siempre con parsimonia, y en particular es sumamente expuesto el enfocar las culturas desde puntos de vista biológicos, con peligro de operar con categorías inadecuadas, acrecienta aún más la inseguridad de las tesis de Spengler precisamente la seguridad dogmática, entre genial y mística, siempre personal y aun caprichosa, con que asienta sus convicciones. Y el caso es que él tuvo la pretensión de dar a su obra una exactitud científica. La investigación especializada ha contradicho una porción de afirmaciones de Spengler, y hoy tenemos frente a la suya una obra como la de Toynbee (*A study of History*, 12 vols., 1934-1961; trad. cast., *Estudio de la historia*, 10 vols., trad. de J. Perriaux, Buenos Aires, Emecé, 1951-1964; 3 vols., trad. de L. Grasset, Madrid, Alianza, 1980), que realmente se apoya en una exacta investigación de los hechos. Sin embargo, la obra de Spengler ha tenido enorme resonancia; parte porque efectivamente atina muchas veces, parte porque su pesimismo cultural ha venido a coincidir con la tónica general del tiempo; parte también por la vitalidad sugestiva de su estilo.

Biologismo. El fondo filosófico general de la concepción del mundo de Spengler es un brutal biologismo. La vida que empuja los procesos históricos no es, como en Hegel, la idea, o, como en Bergson, el *élan vital*, sino la vitalidad en su sentido más primitivo y zoológico. «Lo que está en juego en la historia es la vida, siempre y sólo la vida, la raza, el triunfo de la voluntad de dominio; no la conquista de verdades, de inventos o de dinero. La historia universal es el tribunal del mundo; da siempre la razón a la vida más fuerte, más plena, más segura de sí misma; confiere siempre a esa vida derecho a la existencia, sin importarle que aparezca ello justo o injusto a la conciencia. Ha sacrificado siempre la verdad y la justicia al poder, a la raza, y ha condenado siempre a muerte a aquellos hombres y pueblos para quienes la verdad fue más importante que la acción y la justicia más esencial que la fuerza» (final del vol. II).

Esto equivale a biologizar a Nietzsche. Es verdad que Nietzsche habló mucho de la fuerza bruta, pero no ignoró que las pasiones debían ser utilizadas bajo el tamiz discriminador de los valores. Sus cuadros y expresiones fuertes eran sólo símbolos de aquella dinamicidad que había de empujar hasta la aparición del hombre nuevo. En Spengler falta por completo la sensibilidad para el derecho y el valor. Es uno de los escritores que más han contribuido a envilecer el segundo y tercer decenio del siglo XX mediante una interpretación basta de Nietzsche.

Obras y bibliografía

Obras principales: *Der metaphysische Grundgedanke der Heraklitischen Philosophie*, tesis, 1904, también en *Reden und Aufsätze*, ed. por H. Kornhardt, 1937; *Eis heauton*, escrito en 1911-1919; *Der Untergang des Abendlandes*, 2 vols., 1918-1922; *Preussentum und Sozialismus*, 1919; *Der Mensch und die Technik*, 1931; *Jahre der Entscheidung*, 1933; *Urfragen. Fragmente aus dem Nachlass*, ed. por A. M. Koktanek, 1965; *Frühzeit der Weltgeschichte. Fragmente aus dem Nachlass*, ed. por A. M. Koktanek, 1966. Obras en cast.: *El hombre y la técnica y otros ensayos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1967, [3]1999; *La decadencia de Occidente: bosquejo de una morfología de la historia universal*, 2 vols., trad. de M. García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1998.

J. DEL BUSTO VARGAS, *La filosofía de Oswald Spengler*, Lima, Sociedad Peruana de Filosofía, 1944; H. CAGNI y G. GASSOT, *Spengler, pensador de la decadencia*, Buenos Aires, Temas Contemporáneos, 1978; D. FELKEN, *Oswald Spengler: Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur*, Múnich, Beck, 1988; G. MERLIO, *Oswald Spengler, témoin de son temps*, 2 vols., Stuttgart, Akademischer-Verl. Hans-Dieter Heinz, 1982; M. SCHRÖTER, *Der Streit um Spengler*, Múnich, Beck, 1922; *id.*, *Metaphysik des Untergangs*, Múnich, Leibniz-Verl., 1949.

Klages

Ludwig Klages (1872-1956) procede del círculo de Stephan George (*cf. supra*, pág. 307); pasó largo tiempo en Múnich. Desde 1919 vivió en Suiza. Su obra principal *Der Geist als Widersacher der Seele* (El espíritu como adversario del alma) nos revela ya en el título que su autor pretende ser un defensor declarado de la vida frente a la acción destructora del espíritu.

Enmiendas a Nietzsche. Klages cree haber vuelto a Nietzsche, al verdadero y total Nietzsche, restituyendo al concepto de vida el sentido originario que tuvo en Nietzsche. En efecto, Nietzsche entiende rectamente la vida, según Klages, allí donde habla de Dionisos, de lo dionisíaco, de lo orgiástico, de la gran tierra que hace brotar de sí el imponente torrente de la vida que arrastra a su paso cuanto alienta, y en cuyos eternos ritmos también el hombre debería perderse. *Vom kosmogonischen Eros* (Del eros cosmogónico), lleva por título una de las obras de Klages.

Esa vida es la vida del «alma»; es «inconsciente», como la vida de las plantas, de los animales, de los niños pequeños y de los hombres primitivos, que no piensan, sino que se dejan llevar impasibles, jugando, danzando, soñando. Nietzsche intuyó claramente en el símbolo de Dionisos esta vitalidad pura, desnuda de espíritu. Sólo que luego lo echó todo a perder con la voluntad de dominio, pues en la tal voluntad de dominio viene a reaparecer el «espíritu». Por eso Klages se aplica a enmendar y depurar a Nietzsche, tomando la vida en sentido puramente biológico y trazando una visión ideal del hombre, en la que se valora positiva y exclusivamente lo terreno, la sangre, la vida inconsciente, y de un modo auténticamente romántico —Klages está fuertemente influido por Bachofen— se ponen en juego el corazón, los instintos, el sentido, la inclinación, el sentimiento, lo materno, lo femenino, el *pathos*, en una palabra, lo «inconsciente» y profundo, en oposición a la conciencia, la cabeza, el espíritu, el intelecto, la voluntad, el deber, lo varonil-activo.

Espíritu. Qué sea el espíritu, podemos verlo ya en la matemática y en la técnica, en la lógica y en todo pensamiento conceptualmente esquemático. En todos estos campos el espíritu se introduce, cortante, en la vida. Con sus distinciones conceptuales destruye la totalidad viviente, quita a la realidad su plenitud y color y la mete a presión en un esquematismo universal. Percibimos aquí ecos de Bergson. Ambos, el francés y el alemán, reaccionan contra la disolución cartesiana de lo anímico en pura *cogitatio*. Ambos invocan de nuevo el alma, la vida. Al enfoque «logocéntrico» sucede un enfoque «biocéntrico». Klages pone incluso en duda que el entendimiento conozca la «realidad». El entendimiento se crea, en efecto, con sus conceptos un mundo para sí, el de los «objetos», que son puras abstracciones artificiales. Y es lo único que luego él conoce. Pero el verdadero mundo de la «realidad» tiene que ser «vivido»; es un «mundo de cuadros animados», consistente en «aguaceros torrenciales», cuyo ritmo nos avasalla; en ese arrebato cósmico es donde tenemos la experiencia de lo que es la vida (vida = encuentro, choque). El espíritu mata todas estas corrientes del vivir, y, por añadidura, con su pretensión de dominar y poseer, corrompe la inocencia paradisíaca de la naturaleza, la cual viene a convertirse en objeto de explotación en manos del hombre técnico. La huella funesta del espíritu se puede apreciar, en general, en la técnica, en la economía, en la civilización y en la política. También Klages establece un pronóstico sombrío. La tierra sucumbirá a manos del espíritu, para usar una expresión del amigo de Klages, Th. Lessing († 1934). Considerado metafísicamente, el espíritu vino a este mundo, según Klages, por un infortunio cósmico.

Considerando históricamente, el espíritu aparece en la historia occidental por primera vez en Anaxágoras. En Sócrates, Platón y Aristóteles trata ya de fundar un «mundo superior», el κόσμος νοητός. Se dan también en China y en la India actitudes de huida del mundo, pero lo que ha fortalecido al espíritu de un modo descomunal es el cristianismo; la quintaesencia de él es puro espíritu. Contra este espíritu se rebela Klages.

Caricatura. No es preciso hacer un esfuerzo mental para comprender la desorbitada postura de Klages. Los fondos doctrinales que le empujan a ver en el espíritu un enemigo de la vida están tomados del antiespíritu. Un impulso irracional ha guiado su descripción sombría del espíritu. Pero no es ciertamente un retrato, es una caricatura. Unánimemente se lo ha reprochado la crítica. Klages se defiende (*cf*. conclusión de su obra), diciendo que al acusar al espíritu de matar la vida, no ha querido denotar más que al espíritu espurio. En realidad, habla siempre del espíritu en general. Su lenguaje es el de Nietzsche, tan patéticamente exagerado como él. Viendo cómo trata al espíritu y a la vida, se aprecia hasta qué punto ha enmendado e incluso empeorado a Nietzsche.

Descubrimientos psicológicos. Klages estudió además a Nietzsche de un modo particular desde un punto de vista psicológico en la obra *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches* (Descubrimientos psicológicos de Nietzsche). Tiene la persuasión de que Nietzsche es el primero que se ha puesto a investigar el alma. La principal realización del Nietzsche psicólogo es, a juicio de Klages, el arte de desenmascarar la técnica para poner de manifiesto el engaño de la ascesis y moral cristianas. Así, Klages apunta que, según Nietzsche, el amor al prójimo no es otra cosa que ambición, o temor, o impotencia, o cálculo, o saboreo egoísta del propio poder y magnificencia en el repartir gracias. Todo el cristianismo, toda su ascética, habría que entenderla desde este ángulo, como producto del «mal espíritu». En el manejo de la técnica de desenmascarar, a Klages le ha fallado una visión justa del valor; no ha separado el trigo de la paja, lo sano de lo enfermo. Por lo demás, esta técnica de desenmascarar, que apunta Klages en el haber de Nietzsche, se ha vuelto después contra el mismo Nietzsche y contra su teoría del cristianismo como fruto de rebelión de esclavos, de envidia de la vida y de resentimiento. Se ha podido demostrar que «el resentimiento que él mismo experimentó en parte lo proyectó sobre su objeto; el sentimiento que él tuvo respecto del cristiano lo atribuyó al cristiano mismo. […] Los elementos contradictorios de su espíritu y temperamento, que en su vida real no pudo él ni rechazar ni

conciliar, los separó luego en teoría y los contrapuso, encarnándolos en grupos irreconciliables. Sin embargo, tienen una patria común y un común origen. El bárbaro conquistador, el noble y fino aristócrata, el ermitaño de espíritu hondo y melancólico, el Jesús manso y amable, el cristiano débil y vengativo, todos ellos son Nietzsche, partes de su ser complejo, polifacético, fragmentos aislados de su rica personalidad, cuya integración jamás logró» (Reyburn, Hinderks y Garden Taylor, *Friedrich Nietzsche, op. cit.*, pág. 396 [*cf. supra*, pág. 408]).

Caracterología. Klages toma aquella contraposición temática de vida (alma) y espíritu como fundamento para toda su psicología, y en particular para su caracterología. Es muy apreciable lo que Klages ha realizado en este campo especializado de la investigación. A él se debe especialmente que la psicología pueda ser hoy psicología profunda, psicología de expresión, y que se la explote en el terreno de la caracterología.

La positiva utilidad práctica de la psicología de Klages, por ejemplo, en la psicoterapia, no debería hacer olvidar los deleznables fundamentos filosóficos generales de su doctrina. El concepto de «des-inhibición» (*Enthemmung*), v. g., puede implicar un desembarazarse de normas que, según Klages, son hilos de alambre espinoso espiritual, cuando en realidad se trata de valores genuinos.

Obras y bibliografía

Sämtliche Werke, 9 vols. y 3 vols. complem., ed por E. Frauchiger y otros, Bonn, Bouvier, 1964-1992; *Philosophische Schriften*, con un coment. de H. Eggert Schröder, Bonn, Bouvier, [2]1991. Obras principales: *Prinzipien der Charakterologie*, 1910, después bajo el título *Die Grundlagen der Charakterkunde*, [11]1951 (*Los fundamentos de la caracterología*, Buenos Aires, Paidós, [3]1965); *Handschrift und Charakter*, 1916, [24]1956 (*Escritura y carácter*, Buenos Aires, Paidós, 1949); *Vom kosmogonischen Eros*, 1922, [4]1941; *Die psychlogischen Errungenschaften Nietzsches*, 1926, [3]1958; *Der Geist als Widersacher der Seele*, 3 vols., 1929-1933, [3]1953; *Die Sprache als Quell der Seelenkunde*, 1948.

R. Falter, *Ludwig Klages. Lebensphilosophie als Zivilisationskritik*, Múnich, Telesma, 2003; M. Grossheim, *Ludwig Klages und die Phänomenologie*, Berlín, Akademie-Verl., 1994; H. Kasdorff, *Ludwig Klages: Werk und Wirkung; Einführung und kommentierte Bibliographie*, 2 vols., Bonn, Bouvier, 1969; W. Reinoso Sánchez Moreno y A. Sánchez Díaz (eds.), *El pensamiento de Ludwig Klages en la ciencia contemporánea: homenaje a su biógrafo Hans-Eggert Schröder*, Trujillo (Perú), Universidad Nacional de Trujillo, 1976; H. E. Schröder, *Ludwig Klages: Die Geschichte seines Lebens*, 3 vols., Bonn, Bouvier, 1966-1992; G. Thibon, *La ciencia del carácter: la obra de Ludwig Klages*, trad. de A. Guruchani, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1946; W. Witte, *Die Metaphysik von L. Klages*, Wurzburgo, Triltsch, 1939.

ONTOLOGÍA Y METAFÍSICA

Si se puede hablar de una gran época de la filosofía en el siglo XX, se debe, en primer término, a las realizaciones en el terreno de la ontología y la metafísica. Después del estrechamiento antinatural de la problemática filosófica dentro del neokantismo, y del torbellino, a menudo impetuoso, de la filosofía de la vida, se da de nuevo una filosofía de gran estilo en la ontología y la metafísica del siglo XX, con riqueza de problemas y rigor de método que fueron características de los clásicos de la filosofía desde los presocráticos. Existen también ahora las inflexiones esenciales de la actitud metafísica con las que el filosofar occidental trató siempre de explotar sus diferentes posibilidades. Tenemos una ontología que quiere ser sólo ontología y nos da sólo una variedad del fenomenalismo. Su típico representante es Nicolai Hartmann. Junto a ella hay una metafísica inductiva extraordinariamente fecunda, que parte de Fechner y Lotze, en la línea y el espíritu de ellos, y ocasionalmente marcha también por las vías de la metafísica clásica la platónico-aristotélica. En el plano de esta última se mueve conscientemente la metafísica cultivada por los representantes actuales de la *philosophia perennis*. De ésta se ha tratado ya anteriormente (*cf. supra*, págs. 458s). Hay, además, otra metafísica que acentúa especialmente el elemento idealista, la corriente llamada ideal-realismo.

Hartmann

Nicolai Hartmann (1882-1950) profesor en Marburgo, Colonia, Berna y Gotinga, arranca del neokantismo de Marburgo, se aparta de él bajo el influjo de la fenomenología de Husserl y de Scheler, y progresa rápidamente hasta convertirse en una de las figuras principales del pensamiento filosófico alemán de la primera mitad del siglo XX.

Obras y bibliografía

Obras principales: *Platons Logik des Seins* (La lógica del ser de Platón, 1909); *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (Elementos de una metafísica del conocimiento, 1921); *Die Philosophie des deutschen Idealismus* (La filosofía del idealismo alemán), 2 vols., 1923-1929; *Ethik*, 1925; *Zum Problem der Realitätsgegebenheit* (Sobre el problema de la condición de la realidad, 1931); *Das Problem des geistigen Seins* (El problema del ser espiritual, 1933); *Zur Grundlegung der Ontologie* (Para la fundamentación de la ontología, 1935); *Möglichkeit und Wirklichkeit* (Posibilidad y efectividad, 1938); *Der Aufbau der realen Welt* (La estructura del mundo real, 1940); *Philosophie der Natur* (Filosofía de la naturaleza, 1950); *Theologisches Denken* (El pensamiento teológico, 1951); *Aesthetik*, 1953; *Kleinere Schriften*, 3 vols., 1955-58. Obras en cast.: *Ontología*, 5 vols., trad. de J. Gaos, México, FCE, 1955-1964; *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*, 2 vols., trad. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1957; *La fábrica del mundo real*, en *Ontología*, *op. cit.; Posibilidad* y *efectividad, ibid.; Fundamentos, ibid.; La filosofía del idealismo alemán*, 2 vols., trad. de E. Estiu, Buenos Aires, Sudamericana, 1960.

H. M. BAUMGARTNER, *Die Unbedingtheit des Sittlichen. Eine Auseinandersetzung mit N. Hartmann*, Múnich, Kösel, 1962; J. M. BENAVENTE BARREDA, *Hartmann y el problema del conocimiento: una introducción a la gnoseología*, Madrid, CSIC, Instituto Luis Vives, 1973; V. CUDEIRO GONZÁLEZ, *La finalidad en la naturaleza: un debate con Nicolás Hartmann*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1986; A. GUGGENBERGER, *Der Menschengeist und das Sein*, Krailling vor München, E. Wewel, 1942; G. GURVITCH, *Las tendencias actuales de la filosofía alemana: E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, N. Hartmann, M. Heidegger*, trad. de F. Almela y Vives, Madrid, Aguilar, 1931; W. HARICH, *Nicolai Hartmann: Leben, Werk, Wirkung*, Wurzburgo, Königshausen & Neumann,

2000; *N. Hartmann, der Denker und sein Werk*, 15 trabajos y una biblio., ed. por H. Heimsoeth y R. Heiss, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht 1952; R. HÜNTELMANN, *Möglich ist nur das Wirkliche: Nicolai Hartmanns Modalontologie des realen Seins*, Dettelbach, Röll, 2000;. K. KANTHACK, *Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie*, Berlin, de Gruyter, 1962; A. MILLÁN PUELLES, *El problema del ente ideal: un examen a través de Husserl y Hartmann*, Madrid, CSIC-Instituto Luis Vives, 1947; M. MORGENSTERN, *Nikolai Hartmann: Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philkosophie*, Tubinga, Francke, 1992; *id., Nicolai Hartmann zur Einführung*, Hamburgo, Junius, 1997; G. PATZIG (ed.), *Symposium zum Gedanken an Nikolai Hartmann (1882-1982)*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982; H. RODRÍGUEZ SANZ, «Motivos ontológicos en la filosofía de Nicolai Hartmann», en *Escorial* 3, 1941, págs. 253-275; W. STEGMüLLER, *Corrientes fundamentales de la filosofía actual*, trad. de F. Saller, pról. de E. Pucciarelli, Buenos Aires, Nova, 1967, págs. 299-343; I. WIRTH, *Realismus und Apriorismus in Nikolai Hartmanns Erkenntnistherie*, Berlín, de Gruyter, 1965.

Metafísica del conocimiento

Hartmann abre su metafísica del conocimiento con esta terminante declaración: «Las siguientes investigaciones parten de la convicción de que el conocimiento no es un crear, producir o educir el objeto, como el idealismo de vieja y de nueva solera quiere hacernos creer, sino que es un aprehender algo que se da antes e independientemente de todo conocimiento».

Realismo. Esta confesión equivalía a una clara renuncia al neokantismo y significaba el comienzo de una nueva filosofía realista pronta a volverse ahora a toda la riqueza del ser en todas sus capas y formas. Surge de nuevo el mundo real con estructuras de contenido, con grados escalonados de ser: categorías, principios, leyes de esencia, relaciones y dependencias. Hartmann advierte, naturalmente, la dificultad de avanzar hasta una objetividad real trascendente. Por un lado, el sujeto que conoce tiene que salir de algún modo fuera de sí mismo; por otro, está necesariamente aprisionado dentro de su propio ser. Hartmann plantea así la antinomia. La conciencia ha de salir de sí misma en cuanto aprehende algo fuera de sí, es decir, en cuanto es conciencia cognoscente. Pero la conciencia no puede salir de sí en tanto que solamente puede aprehender sus contenidos, es decir, en tanto que es conciencia cognoscente (*Met. d. E.*, Leipzig, de Gruyter, ^{2}1925, pág. 60).

Trascendencia gnoseológica. Mediante un análisis fenomenológico del acto de conocer es dado echar un puente de solución a la dificultad. Este análisis lleva al resultado de que una trascendencia gnoseológica es propia del conocer, cosa evidente si, antes de prevenirnos con ninguna teoría, tomamos la «conciencia natural del objeto» tal como se presenta a una mirada objetiva. La conciencia cognoscitiva natural ve en el objeto un ser «en sí». Este objeto mentado presenta ciertamente una primera faz puramente intencional, es decir, de simplemente mentado por la conciencia,

y en este sentido es una imagen representativa dentro de la conciencia. La idea de un objeto extramentalmente existente «puede» resultar engañosa. Ésta es la opinión del idealismo, el cual trata de probar que no se da nada más que la conciencia. «Pero es bien revelador el hecho de que para ello necesita trastornar toda nuestra visión del mundo, invirtiendo el fenómeno de la conciencia natural del objeto. Por mucho que se quiera mudar el "en sí" extrasubjetivo y trascendente en su contrario, no es posible despojar de aquel carácter primitivo al fenómeno como tal, y queda siempre en pie el hecho de que toda conciencia connota con su objeto un trascendente» (*Met. d. E.* pág. 76). Pero lo decisivo es que la trascendencia descansa exclusivamente en el objeto intencional. La intencionalidad, en la que por su parte suele quedarse el idealismo, «es ella misma la que trasciende el objeto puramente intencional» (*Met. d. E.* pág. 106). La intención cognoscitiva no se termina o dirige a un objeto intencional intramental, sino a un objeto en sí, extramental. «Ella quebranta el anillo de bronce —y ésta es la antítesis del principio de la conciencia, de la inmanencia pura—, pero no por razón de que su término y dirección es "intencional" (lo que sería una tautología), sino por el hecho de ser él [el objeto] algo en sí» (*Met. d. E.* pág. 107). Sólo se da una auténtica relación cognoscitiva, es decir, verdadero sujeto y objeto.

Actos emocionales. Si se añade a ello la estructura de los actos emocionales, por ejemplo, percibir experimental y vivencialmente, sufrir, esperar, temer, en todos los cuales se impone la evidencia de un encuentro con algo, el hecho de la realidad queda plenamente asegurado. En Hartmann reaparece la teoría de la imagen copia y el sentido originario del concepto de verdad como *adaequatio intellectus et rei*.

Fenomenalismo. Pero el entendimiento cognoscente que en Hartmann aprehende el ser no es el *intellectus* o la *ratio* de la Antigüedad y del Medievo. Vuelve a hacerse valer Kant, que había sido antes desechado en la cuestión de la realidad. En el νοῦς de la metafísica clásica, desde Aristóteles hasta Schelling, había un elemento apriorístico, que en ciertos aspectos fundamentales podía trascender la experiencia y predecir lo que

«tenía que ser». Este νοῦς significaba intuición de esencia, era activo, creador, e importaba cierta participación del *intellectus archetypus*.

Conceptos hipotéticos. También Hartmann admite una serie de elementos aprióricos en la mente cognoscente. Pero no pasan, según él, de ser hipótesis autoformadas. Ocurre en filosofía como en la ciencia natural, donde se intenta sólo copiar el mundo del objeto; para ello se hacen primero ciertas hipótesis y luego se comprueba si la experiencia las confirma. Tales intentos o hipótesis son los conceptos fundamentales del ser, los conceptos de las categorías. Pero no sólo «no son las categorías mismas, como creyó Hegel, sino ni siquiera definiciones de ellas; son más propiamente sólo representaciones hipotéticas de las esencias de las categorías, no definibles y en su núcleo mismo jamás aprehensibles» (*Met. d. E*. pág. 286). Arrebatamos, con nuestras formas conceptuales y normativas, una serie siempre nueva de aspectos a la realidad, pero con ello no está ya dicho que conozcamos la «esencia» de un objeto. Pueden muy bien ser tan sólo lados parciales de la realidad. Más aún, ningún espíritu creado puede, según Hartmann, penetrar con su mirada en el interior de la naturaleza. Y por ello sus conceptos y categorías tienen un sentido conceptualístico-nominalista.

Residuo irracional. A ello se añade que detrás de este ya inseguro «campo de objetos» que elabora nuestro conocer, queda todavía un inabarcable residuo de ser «transobjetivo», que no ha llegado aún a hacerse objeto, que acaso no pueda llegar a hacerse objeto. Lo que quiere decir que tanto el objeto particular como el ser, en cuanto tal, es parte irracional. No subsiste aquella inteligibilidad plena que admitía la vieja teoría del *nous*. La doctrina gnoseológica de Hartmann estuvo orientada, de acuerdo con la tradición de Marburgo, hacia las ciencias positivas, y en ellas aprendió que si en el reino del ser conocemos muchas cosas, ignoramos aún más. De ahí su horror al sistema y su insistencia en la aporética. Frente al idealismo, Hartmann reconquista la realidad; la cosa en sí deja de ser un *incognitum X*; pero *el ser* es para él irracional; no nos es dado emitir sobre él enunciados definitivos y absolutos.

El ser de su metafísica noética no es el ser de la metafísica clásica. A pesar de que Hartmann habla el lenguaje de los clásicos de la filosofía y sostiene un diálogo crítico ininterrumpido con ellos, él es, sin embargo, un representante del fenomenalismo moderno. Ciertamente no dogmático. Es demasiado circunspecto para ello. También el fenomenalismo es para él algo provisional. Hartmann ve desplegarse en torno suyo el reino de los conjuntos ideales de esencia en la naturaleza física y más aún en el hombre. En esto marcha por el cauce de la antigua metafísica. Pero ve también lo irracional, y su pensamiento se queda así en suspenso. No llega a la metafísica, sino sólo a una ontología cautamente hipotética.

Nueva ontología

Hartmann presenta su ontología como una ontología nueva frente a la antigua. *Neue Wege der Ontologie* (Vías nuevas de la ontología) reza el título de su contribución a la *Systematische Philosophie* (Filosofía sistemática [Stuttgart, Kohlhammer, 1942]) publicada por él mismo.

Contra la metafísica. Leemos en dicha obra (pág. 204): «La antigua teoría del ser estaba prendida a la tesis de que el universal, concretado en la *esencia* como forma sustancial y aprehensible en el concepto, es el núcleo interno determinante y configurador de las cosas. Junto al mundo de las cosas, en el que está también incluido el hombre, se da el mundo de las esencias, que constituye intemporal e inmaterialmente el reino de la perfección y del ser superior». Toda la ontología era «metafísica» y metafísica «deductiva». que o bien deducía el *agere* de aquella interna naturaleza de las cosas, la esencia, o, como en Kant, trataba de obtener el ser mediante una «deducción trascendental». Las categorías que maneja la nueva ontología tienen, en cambio, que «reflejar rasgo a rasgo las condiciones de la realidad» (*Syst. Phil*. pág. 209). Una vez más percibimos aquí el cambio de situación operado por el empirismo. Tan lejos está Hartmann de la sublimación lógico-trascendental del empirismo realizada por Kant como de la metafísica del conocimiento de vieja filosofía; él se ciñe al análisis de la realidad fenomenalmente dada. Su tendencia hacia la metafísica era patente ya en el planteamiento de los temas, mas para su daño renuncia conscientemente a los principios de la antigua metafísica. Quiere indemnizarse de ello con un rico despliegue de puntos de vista, por medio de los cuales intenta iluminar el ser en cuanto ser.

Análisis del ser. Se nos da primero una distinción de los momentos del ser (esencia y existencia), de las maneras o planos del ser (realidad e idealidad), de los modos del ser (posibilidad y realidad, necesidad y contingencia, imposibilidad e irrealidad) y de los grados del ser (materia, vida,

conciencia, espíritu). Descendiendo más a lo particular, la ontología se convierte en un análisis categorial. Cada estrato tiene sus categorías propias. Van por delante ciertas categorías fundamentales, que atraviesan todas las capas, aunque no marchan uniformemente. Así, por ejemplo, aumenta el tipo de forma hacia arriba, mientras el momento de materia se desvanece a medida que adquiere altura. Los tipos de unidad y estructura suben con la altura del ser, pero sus formas más fuertes son las inferiores. Las categorías del estrato superior pueden contener en una «superformación» a muchos de los estratos inferiores, pero no viceversa.

Ley de la fuerza y ley de la libertad. Dos leyes importantes son la ley fundamental de las categorías: «Las categorías inferiores son las más fuertes» (ley de la fuerza), y la ley de la libertad: «Las categorías superiores, a pesar de depender de las inferiores, son libres frente a éstas en su contenido específicamente nuevo» (autónomas). Las categorías superiores «descansan» sobre las inferiores; el espíritu, por ejemplo, tiene como soporte suyo a la vida anímica, el alma al organismo, el organismo a su vez a las formas físicas. No obstante, afirma al mismo tiempo Hartmann, «las formas superiores no se agotan en esta dependencia respecto de las inferiores». La antigua metafísica, según él, habría invertido el orden de las cosas en este punto, transportando categorías específicas del ser espiritual, como razón, finalidad, providencia, a las capas inferiores, y suponiéndolas más fuertes que las determinaciones propias de aquel estrato. Toda teleología en el mundo físico comete esta falta, según él. En el fallo contrario caería el materialismo al aplicar unívocamente las categorías del estrato inferior al espíritu, sin tomar en consideración su carácter específico. La teleología física chocaría contra la ley de la fuerza, el materialismo contra la ley de la libertad.

En la teoría y la ley de la fuerza, Hartmann acusa un influjo inmediato de Scheler (*cf.* vol. III, pág. 86). El trasfondo histórico más lejano lo constituye Kant y la visión cuantitativo-mecanicista del mundo que refleja Kant. No se le pasa por alto a Hartmann, como no se le pasó a Kant, la finalidad de la naturaleza. Pero lo mismo que Kant, tampoco Hartmann quiere ver en ella más que un principio regulativo. Mirar el fin como un

principio constitutivo en la explicación de la naturaleza se le representa a él como una recaída en una metafísica prendida a la fe, inaceptable para una ciencia ya emancipada.

El tono un tanto axiomático y suficiente con que se lanza esta afirmación traiciona los presupuestos desde los que opera Hartmann. Su posición en el tema de la teleología y su teoría de la impotencia de lo ideal es un residuo del pensamiento mecanicista, que envuelve siempre un materialismo latente y no puede, por ello, ver en la idealidad «más que» idealidad e impotencia, puesto que lo propiamente real está vinculado al espacio y al tiempo. Son muchos los puntos en que Hartmann derriba la omnipotencia del mecanicismo, pero este último residuo se le ha quedado adherido. Residuo que debiera haber sido también eliminado, de ser consecuente Hartmann, una vez que reconoció la relatividad de lo mecánico. Que se pueda pensar de otra manera lo muestra ya Kant, el de los postulados, y el idealismo de la libertad. Pero, también para Hartmann, el Kant de la razón pura, el que pone la propia y única realidad especulativamente asequible en el campo de la realidad fenoménica espacio-temporal, es más Kant que el Kant de la razón práctica, el que admite prácticamente, además, otro campo de realidad superior, más propiamente real que el primero (*cf. supra*, págs. 232s). Se trasparenta la procedencia ideológica de Hartmann (empirismo, fenomenalismo, positivismo, Kant de la razón pura).

Ética

La problemática ontológica, junto con las leyes de la fuerza y de la libertad, desempeña también, como vamos a ver, un papel decisivo en la ética. Pero antes habremos de perfilar el carácter general de esta ética.

Ética material de los valores. Es ética material de los valores en el sentido de Scheler. El sistema de valores, que Hartmann diseña con singular elegancia, se inspira, parte en la ética de Aristóteles (justicia, sabiduría, valentía, continencia y algunas virtudes especiales de la *Ética a Nicómaco*), parte en el cristianismo (amor al prójimo, veracidad, sinceridad, lealtad, fidelidad, confianza, modestia, humildad, paciencia), parte en Nietzsche (amor al lejano, virtud pródiga). A ello se añaden aún, tomados de la conciencia cultural moderna, la personalidad y el amor personal.

En su teoría general de los valores, Hartmann se pronuncia contra el relativismo. La aparente relatividad de la ética, que corroboraría tanta diversidad histórica en los sistemas morales, es sólo relatividad en el descubrir y sentir los valores, no en los valores mismos. Los valores tienen un «en sí», es decir, son independientes de la actividad que tome frente a ellos el sujeto. La explicación de esa independencia ideal de los valores, tal como se presentaba en la primera edición de la *Ethik* (1925), despertó en muchos la impresión de que se trataba de nuevo de un κόσμος νοητός. Se habló de un cielo de valores y de un nuevo platonismo. La segunda edición (Berlín, de Gruyter, 1935) contenía una única nota nueva respecto de la primera (pág. 134), en la que, de propósito, se descartaba la posibilidad de ver en los valores cierto ser real o acaso el ser más verdadero y el más fuerte, en el sentido de la idea platónica. El «ser en sí», se subrayaba, sólo quería decir «independencia respecto de la opinión del sujeto; nada más y nada menos». Con ello reaparece la ley fundamental de las categorías: los estratos superiores del ser son más débiles que los inferiores. Los valores, como esencia ideal, son también impotentes. Necesitan de un intermediario, están siempre fundados sobre valores de bienes; más aún, ellos mismos y en

cuanto tales, no son apetecidos. Se encuentran sólo a caballo de la acción, había dicho Scheler; pues el querer y el obrar, si miramos la intención, conectan siempre con determinados bienes que referimos a las personas. Si queremos medirlos con el concepto de realidad espacio-temporal podemos asentar la afirmación de que para Hartmann los valores no tienen absolutamente ninguna entidad.

Hombre y finalidad. Además de su significado ontológico, esta afirmación tiene una capital dimensión antropológica. «La impotencia de los valores es la condición del poderío del hombre». Va implicado en ello tanto el fenomenalismo como el concepto de autonomía de Kant. Ésta es incluso aumentada, ya que los valores no son ahora ley alguna. El «deber» que experimentamos vivencialmente en el valor no es del orden de los imperativos categóricos. Tampoco hay que mirar los valores como ideas existentes en la mente de Dios, ni como mandatos divinos. Esto sería un determinismo finalista, que no se compadece con la libertad del hombre. Lo mismo que en la filosofía natural, también aquí en la ética Hartmann quiere eliminar todo rastro de teleología. Por la misma razón puntualiza una antinomia, inevitable según él, entre ética y religión. La libertad divina y la libertad humana se excluyen mutuamente. Con la providencia divina libre «queda automáticamente eliminada la providencia del hombre, su autodeterminación se reduce a mera apariencia, su *ethos* es aniquilado, su voluntad queda paralizada» (*Ethik*, pág. 741). Si, por el contrario, se admite la libertad de la persona, cosa que no pondrá en discusión el ético, entonces se elimina infaliblemente el determinismo finalista de una providencia divina libre (*ibid*.).

Hartmann no llega hasta el individualismo de Nietzsche, pero también requiere su ética que Dios haya muerto para que el hombre viva. ¿Ateísmo como postulado? Hartmann responde: la ética «está del lado de acá de todo teísmo y ateísmo». Sólo el pensamiento religioso envuelve la antinomia de la libertad. Los conatos realizados para encontrarle solución son en su conjunto falsos. «Con ello no se quiere refutar ni la libertad ni la providencia divina. La falsedad posiblemente demostrable de las pruebas o de las teorías no es nunca por sí sola una refutación del objeto. Éste puede,

desde luego, subsistir. Pero permanece envuelto en una absoluta irracionalidad» (*Ethik*, pág. 743).

Hartmann exagera en la cuestión de la antinomia de la libertad. La providencia divina es incompatible solamente con una libertad humana entendida de un modo absoluto. Admitir una libertad así absoluta a nadie se le ha ocurrido. La libertad del hombre es sólo relativa. Se mueve dentro de ciertos límites. Pero aquí tiene él realmente sus múltiples posibilidades. También Hartmann se contenta con una libertad relativa al admitir una providencia humana libre frente al curso de la naturaleza, pues el curso natural es «en absoluto solamente gobernable dentro de los límites de una posible adaptación a él» (*Ethik*, pág. 741). Tal margen de holgura cabe también respecto de Dios, a no ser que nos formemos una idea exagerada de la providencia y de la omnipotencia de Dios, a lo que ciertamente propende Hartmann, quizá bajo el influjo de una religiosidad protestante. De ahí la antinomia «irracional».

La libertad. Más fácil le parece a él resolver el conflicto de la libertad con respecto al determinismo universal de la naturaleza física. Para Hartmann la libertad es una condición ineludible de la moralidad. ¿Cómo puede subsistir en un mundo determinado? Lo que en el siglo anterior constituyó una dificultad insuperable se resuelve ahora recurriendo a la teoría de los estratos. La determinación causal tiene vigencia sólo dentro de su esfera específica; la esfera superior es *eo ipso* autónoma con respecto a la inferior. A ella pertenece el hombre, y por esto se da para él la posibilidad de una acción libre. Hartmann utiliza en el fondo la concepción de Kant, pero no tiene necesidad de recurrir a un «mundo inteligible»; en su lugar pone el estrato de ser superior con sus propias categorías autónomas.

Cosa importante es que Hartmann no entiende la libertad en un sentido puramente negativo, como inmunidad de coacción extrínseca, sino positivamente, como un «plus» de determinación, idea que ya subrayó también Kant. Mas para que esto sea posible, no debe existir, según Hartmann, ninguna determinación finalista, ningún ideal o modelo propuesto a la persona humana. La libertad y la providencia humanas son posibles en el marco de la naturaleza física, debido únicamente a que el

acontecer natural está determinado sólo causalmente, no finalísticamente. Si existieran fines para el hombre y para la naturaleza, cesaría la libertad; «pues el nexo causal se deja superformar y dirigir hacia metas señaladas, en razón de que él mismo no las tiene, mas el nexo finalista es indirigible, por estar ya atado a fines prefijados».

Hartmann tiene, como se puede ver, un concepto exagerado de la determinación finalista. La concibe exactamente según el esquema de la determinación causal física, como si la dirección finalista fuera necesariamente una moción irresistible; por ello no cabe libertad. La filosofía antigua, ya desde Boecio, distinguió con toda precisión el mundo muerto, en el que la finalidad implica de todos modos necesidad, y el mundo del hombre, en el que la finalidad encierra sólo un deber, que no fuerza, sino que presupone la libertad. Constantemente descubrimos que Hartmann está prendido al pensamiento mecanicista del moderno positivismo científico más de lo que a primera vista podría parecer. Su ontología contiene todo el *corpus metaphysicum* de la historia del espíritu occidental, pero este cuerpo está sin alma.

REALISMO CRÍTICO

Bajo esta denominación, en sí harto amplia, pero aclimatada de hecho en un sentido más estricto, en el que será tomada en las páginas que siguen, reunimos una serie de pensadores que cultivan también una filosofía de tipo realista, pero que no se limitan, como Hartmann, a una «ontología» lindante con el positivismo, sino que conscientemente llegan hasta una interpretación de la esencia de las cosas y del ser, y quieren, por tanto, hacer verdadera metafísica. La mayoría de ellos proviene del campo de las ciencias naturales; están menos vinculados que Hartmann al mundo filosófico circundante, aportan una gran riqueza de material de detalle de las ciencias empíricas y construyen con él sobre el plano de una metafísica en su mayor parte inductiva.

El realismo crítico parte de la convicción realista que estuvo siempre operante en el sano entendimiento del hombre, pero teniendo en cuenta la crítica gnoseológica del tiempo moderno y haciéndose cargo de los elementos subjetivos que intervienen en nuestro conocimiento del ser. No hay que mirar estos elementos subjetivos como algo «exclusivamente» subjetivo; están en relación con la realidad y podemos llegar, en una progresiva investigación del mundo, a limitar lo subjetivo para ensanchar el lado objetivo. Ya en 1912 *Oswald Külpe* (1862-1915), al final profesor en Múnich, publica el primer volumen de su obra *Realisierung* (Realización). El segundo y tercer volumen salen a luz entre 1920 y 1923. Dicha obra es la que echa las bases del realismo crítico. En este momento, pues, y no en la aparición de la *Metafísica del conocimiento*, de Hartmann (1921), hay que poner el recodo de vuelta que significa el abandono del neokantismo, y que caracteriza la primera mitad des siglo XX.

Pronto el realismo crítico y su metafísica inductiva contaron con muchos y destacados representantes: *Johannes Reinke, Hans Driesch, Erich Becher, Bernhard Bavink, Aloys Wenzl, Hedwig Conrad-Martius,* etcétera.

Driesch

Hans Driesch (1867-1941), al final de su vida profesor en Leipzig, es un espíritu universal. Originariamente zoólogo y discípulo de *Haeckel*, se desprende pronto del dogmatismo de la mecánica evolucionista, se entrega a la filosofía, para dominar especulativamente los problemas biológicos, y los elabora en toda su amplitud, desde las cuestiones lógicas y gnoseológicas fundamentales hasta los últimos problemas metafísicos y la temática de la ética general y especial. Dedica también su atención a la parapsicología y pone en ella grandes esperanzas.

Obras y bibliografía

Obras principales: *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre* (El vitalismo como historia y como enseñanza, 1905); *Philosophie des Organischen* (Filosofía de lo orgánico, 1909); *Ordnungslehre* (Método de enseñanza, 1912); *Leib und Seele* (Cuerpo y alma, 1916); *Wirklichkeitslehre, ein metaphysischer Versuch* (Teoría de la realidad, una experiencia metafísica, 1917); *Parapsychologie*, 1932; *Die Ueberwindung des Materialismus* (El colapso del materialismo, 1935). Obras en cast.: *La teoría de la relatividad y la filosofía*, trad. de J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1927; *El acto moral: ensayo de filosofía ética*, trad. de R. Cansinos-Assens, Madrid, Aguilar, 1929; *El hombre y el universo*, trad. de R. Cansinos-Assens, Madrid, Aguilar, s. a.; *Metafísica*, Barcelona-Buenos Aires, Labor, 1930.

A. COVIELLO, *El filósofo Hans Driesch*, Tucumán (Argentina), Talleres de la Editorial La Raza, 1944; H. H. FREYHOFER, *The vitalism of Hans Driesch: the success and decline of a scientific theory*, Frankfurt, Lang, 1982; E. HEUSS, *Rationale Biologie und ihre Kritik*, Leipzig, Hirzel, 1938; S. INNES, *Hans Driesch and vitalism: a reinterpretation*, Ottawa, National Library of Canada, 1989; TH. MILLER, *Konstruktion und Begründung. Zur Struktur und Relevanz der Philosophie Hans Drieschs*, Hildesheim, Olms, 1991; A. WENZL (ed.), *Hans Driesch, Persönlichkeit und Bedeutung für die Biologie und Philosophie von heute*, Múnich, Reinhardt, 1951 (biblio.).

Vitalismo. El motivo central de la obra de Driesch es la fundamentación y defensa de la doctrina vitalista frente a la explicación mecanicista de la vida. Le sirven de base en este terreno los experimentos científicos realizados con los huevos de erizo de mar. Si a un huevo de erizo de mar, en la primera fase de segmentación, se lo divide según el plano de separación de sus blastómeros, no muere, sino que continúa cada parte viviendo y cada una es, bien que más pequeño, un verdadero erizo de mar.

Si se divide una máquina no salen de sus partes otras tantas máquinas semejantes. En otros terrenos, en el puramente cuantitativo, la ley lógica dice que una parte no puede ser igual a la suma de todas las partes. En cambio, aquí una parte del erizo de mar se hace de nuevo un erizo de mar entero. Tiene, pues, que haber, a juicio de Driesch, un factor que trabaja en nombre del todo y que dirige el proceso de crecimiento. Es dado observar este factor en otros aspectos del ser viviente; a través, por ejemplo, de una constante renovación de la materia, la forma del viviente subsiste, se ajusta y reajusta según sus necesidades y circunstancias, incluso se repone de sus pérdidas.

Driesch llama a ese factor, rememorando un término aristotélico, *entelequia*. Dicho concepto quiere tener en cuenta el hecho de que el viviente, en proceso de ontogénesis, «se hace» prospectivamente, apuntando al resultado del desarrollo, y que el término, la totalidad, determina por entero, ya desde el principio, todas las partes y las dirige en su desenvolvimiento, de manera que no hay que concebir al viviente como una suma de sus partes, sino al revés, a las partes se las ha de entender a partir del todo que les da sentido. En el reino del llamado mundo muerto y en sus sistemas fisicoquímicos, sólo lo ya existente es real y operante, y esto en un sentido automático-mecanicista (determinación causal), de forma que sólo se habla allí de fuerzas existentes, de su combinación o composición y de sus sumas (resultantes). A ese mundo y a los esquemas mecanicistas en que está vaciado Driesch opone, para el reino de la vida, su concepción teleológica de totalidades. Vida es para él «tendencia a una totalidad en devenir y un conservarse» (Wenzl). El concepto de entelequia tiene ciertamente en Aristóteles un sentido algo distinto. En él quiere decir que todas las formas espacio-temporales son al mismo tiempo organización de sentido finalista, y, por tanto, se da también para Aristóteles la entelequia en el reino de la materia inorgánica y también en los artefactos. Toda esencia simplemente es ya también una entelequia. En Driesch la entelequia es un verdadero factor real que encierra en sí la causalidad de la totalidad. No se reduce como en Kant a un «como si»; es teleología efectiva, no ficticia.

Problema del paralelismo. Es lógico, por tanto, que Driesch combata en psicología el paralelismo psicofísico. En un razonamiento exacto hace ver, contra Spinoza y Fechner, que las series físicas y psíquicas, a pesar de las apariencias, no guardan en realidad entre sí aquella correspondencia paralela; lo psíquico, por ejemplo, la vivencia consciente, presenta mucha más variedad que las cosas físicas, que no ofrecen sino tipos generales uniformemente repetidos. Driesch valora aquí la unicidad y peculiaridad de las experiencias vitales al estilo de la filosofía de la vida. Subraya con tal decisión la diferencia e independencia de aquellos dos mundos que, enmendando la comparación de Fechner, cree que se podría decir con más exactitud que un casquete esférico cóncavo aparecerá, visto por la otra cara, no convexo, sino a modo de heptágono irregular; esa relación guardarían entre sí lo físico y lo psíquico. La razón más de fondo operante en esta actitud de Driesch es que el paralelismo psicofísico, según aparece en todos los seguidores de la psicología asociacionista, implica una psicología mecanicista (Driesch lo llama por eso paralelismo psicomecánico) que resulta imposible para todo espíritu atento a la tendencia de sentido y de fin patente en la vida.

Becher

Erich Becher (1882-1929), que terminó siendo el sucesor de Külpe en Múnich, se pronuncia muy pronto en favor del realismo crítico y trabaja por una metafísica que, reuniendo los resultados de las ciencias naturales —también él viene de ellas, como Driesch—, los redondea en un todo sistemático y coherente, si bien al principio sólo hipotéticamente. Sus obras principales son: *Gehirn und Seele* (Mente y alma, 1911); *Naturphilosophie* (Filosofía natural, 1914); *Die fremddienliche Zweckmässigkeit der Pflanzengallen und die Hypothese einer überindividuellen Seelischen* (La conveniencia de la adecuación de las agallas de ciertas plantas y la hipótesis de una alma individual, 1916); *Einführung in die Philosophie* (Introducción a la filosofía, 1926, ^{2}1950), con una valoración de Becher redactada por A. Wenzl; *Deutsche Philosophen* (Filósofos alemanes, 1929), con una introducción sobre *La evolución de Becher y su puesto en la filosofía contemporánea*.

Función rectora de lo anímico. La evidencia de la teleología en el reino de la vida y el conocimiento de la consiguiente y necesaria función directiva de lo anímico llevan a un sistema metafísico universal que Becher mismo denomina dinamismo psicovitalista. También Becher se opone al paralelismo psicofísico de sabor mecanicista, y se pronuncia, como Driesch, en favor de la teoría del mutuo influjo. «Los procesos nerviosos materiales que atraviesan el encéfalo y los procesos psíquicos que atraviesan nuestra alma están siempre en íntima conexión causal; los procesos materiales influyen en los anímicos en todo su decurso y, recíprocamente, éstos ejercen un influjo directivo sobre los procesos materiales de excitación en la complicada red del encéfalo» (*Einführung*, pág. 231). Becher insiste de un modo especial en este último aspecto. Nuestro aparato nervioso presenta millares y millares de células y conductos. ¿Cómo es que no se extravía el excitante que entra de nuevo, sino que precisamente va allí al punto que le corresponde, por ejemplo, una nueva percepción de un objeto a las

representaciones allí existentes por efecto de las percepciones anteriores del mismo objeto? ¿Por qué determinadas vías están patentes, y otras, en cambio, cerradas? Porque es un hecho que son muchas las que ofrecen camino expedito, y muchas de ellas más expedito que la que de hecho es recorrida. Si, no obstante, el presente excitante encuentra su camino, o inversamente un acto voluntario encuentra su justa realización corpórea, el mejor modo de explicarnos esto es suponer que lo anímico desempeña un papel directivo respecto de los procesos nerviosos, supervisándolo y encauzándolo todo a la manera del hombre que dirige el tráfico de una gran estación de ferrocarril. «Si consideramos en un plano biológico, sin prejuicio alguno, la totalidad del organismo, integrado por el cuerpo y el alma del hombre o de un animal, lo anímico se nos mostrará como el factor directivo dentro de la unidad de la vida» (*Einführung,* pág. 230).

Hétero-teleología. Pero fuera del encéfalo encontramos también en la naturaleza esta función rectora de lo anímico, y de un modo particular en la hétero-teleología. Becher, en primer lugar, asienta las bases de una auténtica teleología, investigando no la finalidad autoteleológica dentro del mismo individuo, cuestión expuesta a muchas dificultades, sino precisamente la finalidad hétero-teleológica, que ofrece también la naturaleza y cabe, por ejemplo, observar en las agallas de las plantas y árboles (*Einführung*, pág. 283). Cuando determinadas avispas pican las hojas de haya o de tilo y depositan allí sus huevos, aquellos árboles desarrollan un tejido propio nutritivo, preparan el conveniente alimento, lo asimilan incluso para el parásito, lo llevan allí donde hace falta y cuando hace falta, preparan también para el animal extraño un cobijo cómodo mediante la formación de agallas, enrollamiento de hojas, pliegues y bolsas, lo defienden contra la voracidad de otros animales desarrollando un revestimiento consistente. En otoño, las agallas caen juntamente con las hojas y quedan protegidas con el follaje y la nieve. Al tiempo justo en primavera se abren de nuevo y el animal parásito se desprende de ellas listo ya para vivir solo. No hay duda de que se da en todo ese proceso un comportamiento hétero-teleológico. ¿Habrá que explicarlo mecánicamente recurriendo a un cierto principio de utilidad inmediato? La avispa, se dirá,

segrega ciertas sustancias químicas que excitan a las hojas a producir aquellas excrecencias útiles al insecto. Admitiremos entonces que la planta en cuestión tiene una especial capacidad de formación correspondiente, que es puesta en actividad por el excitante. Pero hay agallas de formas tan extrañas que no puede admitirse conexión alguna con la planta huésped. Son algo más que una excrecencia corriente; delatan un plan sistemático de formación más amplio, pues presentan formaciones, como tapones y cubiertas, que son algo enteramente nuevo, propio y proporcionado. Parece como si hubieran sido recortadas con un afilado cuchillo. Estas formaciones se explican mejor si se admite un principio que no opera mecánicamente, es decir, si se admiten factores anímicos, que en todo caso están vinculados a elementos corpóreos (como son los núcleos celulares, los cromosomas, etcétera).

Lo anímico supraindividual. Desde aquí avanza Becher hasta la idea de un elemento anímico supraindividual. Puede pensarse, según él, que sobre los factores psíquicos inmanentes en las plantas y en sus parásitos hay todavía un tercer factor, un ser distinto, que predetermina a aquéllos para sus operaciones hétero-teleológicas. Es cosa averiguada, en efecto, que las plantas huéspedes forman muchas veces agallas que recuerdan los frutos de otras plantas. El factor anímico que opera en ellas emplea, pues, esquemas de estructura semejante en diferentes individuos y especies. Estas analogías estructurales y funciones se advierten también en seres vivientes muy lejanos entre sí. Todo ello da pie para sospechar que opera en ellos otro elemento anímico supraindividual.

Y así se dará posiblemente un elemento anímico supraindividual que llega aún más lejos, que configura los ojos en los calamares y en los vertebrados con arreglo a una estructura similar, que utiliza la misma estructura de los frutos para la formación de las agallas en otras especies vegetales, que llega hasta los animales alojados en el interior de las agallas y a las plantas huéspedes, determinando a éstas para dar nutrición, albergue y protección a aquéllos.

Hechos muy significativos hablarían todavía en favor de la hipótesis de que ese elemento anímico supraindividual alcanza con su influjo hasta la

conciencia humana. Reflejo suyo serían: el instinto providente sobre los hijos, la familia y las agrupaciones sociales superiores, la finalidad aun hétero-teleológica de la complacencia, de la amistad, de la compasión, del sentimiento del deber y de la conciencia moral. Particularmente el sentimiento del deber y la conciencia moral suscitan la impresión de obrar en nosotros un ser superior anímico-espiritual supraindividual. Donde con mayor fuerza experimentamos esta impresión es en la conciencia religiosa, particularmente en la vivencia mística de la unidad del alma con la fuente de vida supraindividual.

¿Pampsiquismo? Becher alarga el reino de lo anímico hasta estratos muy ínfimos. Se mantiene firme, es cierto, en el dualismo de conciencia y «materia en sí», pero se inclina sensiblemente hacia «la concepción psiquista de que todo el mundo, aun la "materia en sí", está constituido por material "anímico"». La diferencia entre la «materia en sí» y la conciencia propiamente dicha estaría en que la conciencia humana, y aun la animal, presenta una forma más alta y más ricamente diferenciada de lo anímico que la «materia en sí»; concepción que nos recuerda a Leibniz. En todo caso lo anímico desempeña un papel especialmente rector en el cerebro y en todo el reino de la vida.

El espíritu del mundo. Finalmente, hay muchas cosas que hablarían en favor de un factor anímico supraindividual que presidiera rectoramente todo el ser. Becher tiene conciencia de lo atrevido de esta hipótesis. «Pero éste es el sino ineludible de la metafísica empírico-inductiva»; tales son las bellas palabras finales de la *Einführung in die Philosophie* (Introducción a la filosofía), que despiertan una vez más en el noble espíritu de Becher el recuerdo de la condición humana de «no poder responder sino con hipótesis a los problemas cosmovisionales que se encaraman por encima de nuestra experiencia. Presunción sería de la metafísica arrogarse el poder de dar a la fe religiosa el carácter de una certeza científica. Pero felizmente puede preciarse de sí mismo el metafísico si, siguiendo la estrella conductora de la verdad, y no ladeándose jamás de la senda laboriosa de una investigación incorruptiblemente científica, logra allanar el camino a la convicción

religiosa de que, por encima de los individuos errantes y desacordes, impera un ser espiritual supraindividual que guía y une; ser que nos habla por la voz de la conciencia y pone en nuestro corazón la semilla del amor desinteresado».

Wenzl

Aloys Wenzl (1887-1967), profesor en la cátedra de Becher, en Múnich, ha acabado lo que la temprana muerte no dejó realizar al maestro, la formación de un sistema filosófico que abarca todas las partes esenciales de la filosofía y se corona con una filosofía natural de Dios, doctrina de la creación y justificación de Dios respecto del mal en el mundo (teodicea). Sus obras principales son: *Das Verhältnis von Einsteinscher Relativitätstheorie zur Philosophie der Gegenwart* (La relación entre la teoría de la relatividad de Einstein y la filosofía contemporánea, 1923); *Das naturwissenschaftliche Weltbild der Gegenwart* (Visión del mundo de las ciencias naturales contemporáneas, 1929); *Das Leib-Seele-Problem* (El problema mente-cuerpo, 1933); *Metaphysik der Physik von heute* (Metafísica de la física actual, 1935, ^{2}1951); *Wissenschaft und Weltanschauung* (Ciencia y concepción del mundo, 1936, ^{2}1950); *Metaphysik der Biologie von heute* (La metafísica de la biología actual, 1938, ^{2}1951; *Metaphysik als Weg von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion* (La metafísica como forma de los límites de la ciencia en los límites de la religión, 1939, ^{2}1956); *Seelisches Leben-Lebendiger Geist* (Vida mental-espíritu de la vida, 1942); *Philosophie der Freiheit* (Filosofía de la libertad, vol. I: 1947; vol. II: 1949 [citamos por esta ed., vol. y pág.]); *Materie und Leben als Probleme der Naturphilosophie* (Materia y vida como problemas de la filosofía natural, 1949); *Unsterblichkeit* (Inmortalidad, 1951); *Die philosophischen Grenzfragen der modernen Naturwissenschaft* (Los problemas filosóficos límite de la ciencia moderna, 1954, ^{3}1956). Sobre Wenzl, véase J. Hanslmeier (ed.), *Natur-Geist-Geschichte*, Múnich, Filser-Verl. 1950. (vol. homenaje a A. Wenzl).

Entelequia. Wenzl, lo mismo que Driesch y Becher, está convencido de lo inadecuado de una consideración cuantitativo-mecanicista del mundo. Tiene ésta su justificación y su valor en el terreno que le es propio, a saber, en los sistemas fisicoquímicos. Wenzl mismo procede de la matemática y de las

ciencias naturales y comienza por valorar su método, en la misma medida que Leibniz, Lotze y Lange, también para la psicología. Pero las categorías de las ciencias empíricas son insuficientes para la comprensión de la vida.

Con Driesch y Becher, Wenzl coloca la vida, según esto, bajo categorías propias, la de la totalidad y la finalidad; vuelve a utilizar el concepto de entelequia, lo acuña aún con rasgos más vigorosos y lo introduce consecuentemente en un sistema concebido unitariamente de abajo arriba. En los concretos vivientes particulares la entelequia es «el organizador organológico», el «artífice de un instrumento que toca por sí solo, no de un instrumento automático, sino vivo; la entelequia actualiza este instrumento, se realiza y se determina ella misma en el individuo, dejando a éste un margen de libertad». Estas entelequias son, además, ellas mismas, a su vez, «contenidos parciales de una voluntad más amplia […] sub-sujetos participantes de la voluntad de un sujeto comprensivo», que no se ha de denominar, sólo conceptualmente, especie o naturaleza, sino que es efectiva voluntad real, voluntad de más amplio dominio, y está a su vez comprendida debajo de un elemento anímico aún superior, supraindividual, como dijera Becher; de una superior entelequia, como dice Wenzl.

La entelequia no es, pues, para Wenzl, pura y simplemente un factor natural que condiciona el que el acontecer discurra de un modo distinto del que determinan las leyes fisicoquímicas, ni simplemente una totalidad, acaso desprovista de sentido, sino que es algo positivamente “tendente al fin”. Cuando los mismos biólogos tienen que hablar de mociones, tendencias e impulsos, de memoria o μνήμη, como Bleuler, o bien de un factor inteligente, como Wolff, son éstas netas expresiones tomadas de la esfera anímica, netas potencias anímicas, por muy diferentemente que debamos concebirlas con respecto a las potencias humanas. «En una palabra, debemos reconocer a la entelequia, o como se quiera denominar a esa última instancia responsable, una esencia de tipo anímico».

El mundo como voluntad y representación. Los grandes metafísicos, desde Platón hasta Leibniz, Schelling y Schopenhauer, partieron siempre de la vida anímica como de lo más cierto y seguro para interpretar el ser. Wenzl, igual que ellos, extiende la idea de entelequia al ser en general sirviéndose

de un concepto de Schopenhauer. En ese ser ve él igualmente voluntad y representación. «Lo íntimo de la realidad material es también finalmente de esencia dinámico-anímica. […] Sentido y misión de la realidad material es hacer posible la aparición y la expresión de más altos contenidos anímicos y espirituales y, mediante ello, la unión y mediación entre las esencias superiores» (*Phil. d. Freiheit*, I, 112s).

Wenzl mismo perfila su sistema resumiéndolo en las siguientes tesis: «1. Todo ser es, en su esencia, representación y voluntad, objetivamente valedero, como contenido supraindividual, para el individuo particular inferior: *real-idealismo*. 2. Se descompone en estratos, que se relacionan entre sí como la materia y la forma, y se descomponen de nuevo en una serie ascendente tal que, en la capa inferior, aparecen ya preformas analógicas de esencias sólo realizadas en su auténtico sentido en una etapa superior: *principio de los grados*. 3. A través de esta estructura gradual se manifiesta, en una expresión intuitiva, el contenido anímico-espiritual y el orden ideal de la realidad. La sigilación espacial, debida a la materia, da el fundamento para la expresión de contenidos superiores *en* sus formas y *dentro de* su orden: *ley de expresión*. 4. En todos los estratos domina un momento de la libertad; los grados de libertad comienzan con la indeterminación, multipotencialidad, y por ello contingencia, del acontecer material; culminan en la libertad ética del hombre. Los nexos supraindividuales garantizan un encuadramiento general de los elementos y precaven del caos» (*Phil. d. Freiheit*, I, 244s).

Metafísica inductiva y metafísica clásica. Se advertirá en esta concepción metafísica una síntesis de metafísica inductiva y metafísica clásica. Desde todos los ángulos habla en Wenzl un contacto ceñido con los problemas y hechos de la ciencia moderna. Pero reconocemos inmediatamente el alma de la metafísica clásica cuando persigue a través de todo el ser los aspectos de sentido y fin, la libertad y la contingencia; cuando entiende la naturaleza como expresión de ideas (*Phil. d. Freiheit*, I, 216); cuando suscribe el axioma: «Ha de llegar a ser real todo lo que es posible» (*Phil. d. Freiheit*, I, 251), que es un axioma leibniziano (*cf. supra*, pág. 96), y cuando sostiene que los estratos superiores son más fuertes, más auténticos y más puros que

los inferiores, que no son sino preformas analógicas de aquéllos, lo que es un axioma platónico.

Frente a la ley de la fuerza de Scheler y Hartmann, Wenzl sostiene esta ontología de estratos, única metafísicamente verdadera, asentando el siguiente principio: «Es falso declarar al estrato superior impotente con respecto al inferior; para el ser empírico del hombre, el estrato inferior es ciertamente en cada caso *conditio sine qua non* del estrato superior; pero, siempre que levanto yo el brazo, experimento el poderío de mi vitalidad sobre la gravitación; en cada latido de mi corazón, de angustia o de alegría, el poderío del alma sobre las funciones vitales del cuerpo; en cada esfuerzo o vencimiento, en toda acción no sensible, instintiva o condicionada por el ambiente, el poderío del espíritu» (*Phil. d. Freiheit*, II, 51). En el lenguaje de la antigua metafísica esto equivale a proclamar lo ideal como el auténtico ser y lo inferior como una participación, una preforma analógica de lo superior.

El principio originario del mundo. Pero, sobre todo, el espíritu de la metafísica clásica se trasluce cuando Wenzl se plantea finalmente la cuestión del ser en su totalidad, y da una respuesta al problema de la cosmología y de la teodicea anteponiendo al mundo empírico actual «un ser ejemplar, total y unitariamente entelequial», con existencia «anterior» al tiempo empírico. Su totalidad unitaria se quebró cuando el primer consciente responsable se separó del fin a que estaba ordenado, de Dios, y con su desorden vino a ser fuente de ulterior desorden. Aun cuando se ha introducido una escisión y una discordia en el mundo, se destaca aún el ser ejemplar en la temporalidad y puede como tal ser conocido y apetecido (*Phil. d. Freiheit,* I, 209). Esto hace inteligible el que se dé lo bueno y lo malo en el mundo y que exista un principio originario antes y por encima del mundo.

Becher partió de esta vida en un momento crítico de su evolución espiritual, a punto ya de reconocer lo divino en aquel supremo elemento anímico supraindividual, como lo hicieron Leibniz y Lotze. Lo que a él no le fue dado decir, lo formula ahora valientemente Wenzl: Dios es el ejemplar de todo ser; y ese Dios es el Dios creador del teísmo cristiano.

Wenzl tiene conciencia de lo atrevido de esta afirmación, pero la considera críticamente madura y bien fundada; «no está en nosotros el origen de nosotros mismos ni del ser del mundo. La cohesión que, a pesar de toda la discordia existente, es imposible dejar de reconocer en el mundo, la realidad y la insuficiencia de todo ser particular, está exigiendo un absoluto. *Una* voluntad penetra y rige toda la múltiple variedad de los portadores limitados de voluntad, un principio de razón se exterioriza en el orden y en el sentido e idea que también brilla en el mundo, un principio de valor patente en la realización de valores y en el anhelo hacia ellos» (*Phil. d. Freiheit*, I, 216).

Ética. Con esto nos encontramos ya en la ética. Lo mismo que en la metafísica, el punto de partida de Wenzl en la ética es la experiencia. Hace ante todo un análisis fenomenológico de los hechos de experiencia éticos de más relieve, los sentimientos de vergüenza, de arrepentimiento, de compasión, de complacencia y de ira.

Metafísica de los sentimientos. Sobre esta base empírica se elaboran los propios valores éticos. El conjunto se denomina metafísica de los sentimientos éticos. Este concepto nos evoca la metafísica de las costumbres de Kant, pero Wenzl se orienta más bien a la ética de Lotze, en la que la moralidad también descansaba sobre un mundo de sentimiento humano, juzgado a la luz de los valores ideales. El marco externo de los principios fundamentales de la ética está tomado de la terminología usual del eudemonismo. El primer principio reza así: «Procurar felicidad que no incluya infelicidad». Pero al punto se plantea, aún más netamente que en Becher, la pregunta: ¿qué es la felicidad? Para responder Wenzl comienza por sublimar el eudemonismo, en sí indeterminado, recurriendo al concepto de «dignidad humana». En esta dignidad del hombre se busca la segunda raíz de la ética, de manera que su ley fundamental definitiva queda expresada así: «Mitigar el dolor y proporcionar la dicha, que a su vez no sea causa de dolor; dar y recibir esto, es digno del hombre» (*Phil. d. Freiheit*, II, 70). Naturalmente, todo depende de la concepción concreta que se tenga del hombre proyectada sobre el todo. Esto es lo que se delinea en trazos claros

en el decurso de una temática de la virtud, que penetra hondamente en las cuestiones éticas candentes de la vida práctica.

Doctrina de la virtud. Entran en la lista los siguientes temas: ética de la vida sexual, de la tendencia al valor, de la vida comunitaria, política y *ethos*, economía y ética, la técnica como problema ético, cultura y *ethos*, educación, derecho y, finalmente, los problemas éticos provocados por el choque y la jerarquía de los valores: mentira oficiosa, defensa necesaria, conflictos de la medicina, de la vida social, como duelo, huelga, revolución, atentado, culpa colectiva, guerra. Todo esto son cosas concretas. Toda la filosofía de Wenzl, pero sobre todo su ética, va encaminada a ayudar prácticamente al hombre de hoy. Este sentido de responsabilidad social y de serio contacto con la vida real nos recuerda muchas veces a los éticos ingleses, que fueron siempre, a la par que filósofos, notables educadores prácticos de su pueblo, sin quedarse en la altura de los principios.

Filosofía de la libertad. La libertad es en Wenzl también un principio metafísico. Su interpretación del ser como voluntad tenía que llevarle, como le llevó a Schelling, a la filosofía de la libertad. Ésta imprime su sello a todo el acontecer, desde el *minimum*, en la microfísica, hasta el *maximum*, en el Dios creador, que es purísima autodeterminación, el *être capable d'action* por excelencia, en la terminología de Leibniz. Esta libertad es en Wenzl una libertad variamente matizada. Una cosa es la indeterminación, que implica la relación de inseguridad de Heisenberg; otra, la pluripotencia en el reino de las plantas y los animales, y otra, finalmente, el libre albedrío del hombre. Existe, sin embargo, una relación de analogía entre todas estas formas de libertad, que confluyen en la interpretación del mundo como voluntad. Hay también en la libertad una línea ascendente, en cuyo punto más alto adquiere aquélla su sentido pleno. Esta libertad pura se da en el hombre y en su obrar moral y espiritual. La libertad ética se mantiene en pie, según Wenzl, aun independientemente de las posiciones metafísicas. La conciencia moral que llevamos en nuestro interior lo corrobora claramente. «La libertad volitiva humana habría de afirmarse aun en la hipótesis de un determinismo que afectara a todo el acontecer natural» (*Phil. d. Freiheit,* II,

23). Aquí coinciden las maneras de ver de Wenzl y de Hartmann. La ontología de estratos purificó la atmósfera filosófica de los prejuicios que en el siglo XIX impidieron ver la libertad de la voluntad. La libertad personal representa la más alta forma de libertad. Su cometido y su poder es configurar previsoramente el mundo; en cuanto voluntad pura, su meta es ir hacia modelos eternos. «El que el sentido encerrado en estas formas de expresión no perezca es la base de la persuasión de una inmortalidad de la persona».

EL IDEAL-REALISMO

Con Wenzl la metafísica inductiva pasa ya a ser un ideal-realismo; el acontecer espacio-temporal se ilumina desde un mundo anímico-espiritual, no ya impotente, como en Hartmann, sino guía efectiva del ser de la experiencia. También en B. Bavink, autor del libro *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften* (Resultados y problemas de las ciencias naturales, [10]1953), una de las obras tipo de la metafísica inductiva, hay brotes de platonismo, que surgen acá y allá en el marco de consideraciones científicas, por ejemplo, al tratar de la esencia de la especie y el género. Pero de un modo especial han elaborado la esfera de lo ideal, sin anular por ello el mundo de lo real espacio-temporal, los representantes del llamado ideal-realismo, como Whitehead. Podrá también ser contado en el grupo N. Lossky (1870-1965), el mayor pensador ruso después de Soloviev (1853-1900) y de Leo Lopatin (1855-1920).

Whitehead

Alfred North Whitehead (1861-1947), al final de su vida profesor en la Universidad de Harvard, es uno de los más significados filósofos anglosajones del siglo XX. Vino a la filosofía, como los hombres de la metafísica inductiva, del campo de la matemática y de las ciencias naturales; su pensamiento presenta muchos puntos de contacto con aquellos autores; es igualmente una síntesis de metafísica inductiva y clásica. Whitehead trabajó primero en la lógica matemática. Juntamente con B. Russell publicó la obra *Principia mathematica*, 1910-1913, que cuenta entre las obras más fundamentales de la moderna logística. Después se dedicó a las ciencias naturales. En este periodo publica la obra *The concept of nature*, 1920. Finalmente, se consagró a la filosofía general. A este tiempo pertenecen, entre otros escritos: *Science in the modern world*, 1926; *Religion in the making*, 1926; *Symbolism, its meaning and effect*, 1928; *Process and reality*, 1929; *Adventures of ideas*, 1933; *The modes of thought*, 1938.

Obras y bibliografía

Obras en cast.: *Aventuras de las ideas*, trad. de C. Botet, Barcelona, José Janés, 1947; *Introducción a las matemáticas*, trad. de Abel J. Ceci, Buenos Aires, Emecé, 1949; *La ciencia y el mundo moderno*, trad. de M. Ruiz Lago y J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1949; *Proceso y realidad*, trad. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1956; *El concepto de naturaleza*, trad. de J. Díaz, Madrid, Gredos, 1968; *La función de la razón*, introd., trad. y notas de L. González Pazos, Madrid, Tecnos, 1985.

J. ENJUTO BERNAL, *La filosofía de Alfred North Whitehead*, Madrid, Tecnos, 1967; J. D. GARCÍA BACCA, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas: Bergson, Husserl, Unamuno, Heidegger, Scheler, Hartmann, W. James, Ortega y Gasset, Whitehead*, Barcelona, Anthropos, 1990; CH. HARTSHORNE, «Das metaphysische System Whiteheads», en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 3, 1948, págs. 566-575; H. HAUSKELLER, *Alfred North Whitehead zur Einführung*, Hamburgo, Junius, 1994; I. LECLERC, *Whitehead's metaphysics: an introductory exposition*, Londres-Nueva York, Allen & Unwin-Macmillan, 1958; V. LOWE, *Whitehead. The man and his work*, 2 vols., Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1985-1990; J. N. MOHANTY, *N. Hartmann and A. N. Whitehead*, Calcuta, Progressive Publ., 1957; J. OROZ EZCURRA, *El ser como entidad actual en la filosofía del organismo de Alfred North Whitehead*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1985; E. POLS, *Whitehead's metaphysics: a critical examination of Proces and reality*, Carbondale-Londres-Amsterdam, Southern Illinois University Press-Feffer & Simons, 1967; A. RUST, *Die organismische Kosmologie von Alfred N. Whitehead*, Frankfurt, Athenäum, 1987.

Realismo. Whitehead es realista. El mundo no es para él mera representación subjetiva, sino que está constituido por «esencias reales, existentes», por «momentos reales, existentes», que se representa él a la

manera de las mónadas leibnizianas. Están, en efecto, en conexión con la totalidad del ser. Uno de los mayores fallos del moderno pensamiento científico es, según Whitehead, haber tomado las cosas aisladamente, cada una por sí misma, el haber concebido la sustancia como algo solitario, autónomo, inconexo. Toda la doctrina moderna de las categorías construye sobre este error al poner en encasillados aparte sujeto, objeto, predicado, sustancia, particular, universal. En realidad, todo está trabado. Cada esencia real existente «siente» las demás. Acontece esto porque todo se compenetra mutuamente. Como en Leibniz son, en efecto, las esencias reales, existentes, unidades dinámicas, que se comunican constantemente unas a otras su influjo mutuo. Todas son así «objetos de sentimiento» para las demás. Consiguientemente, todo ser está integrado de verdaderos organismos. La intensidad de su vida se estratifica, no obstante, según diversos grados. La conciencia en sentido propio se da sólo en las capas superiores. Pero anticipos o preformas de ella se dan en todas partes. Por eso la percepción de la realidad no tiene lugar en el pensamiento, sino en la potencia sensitiva del organismo viviente. El pensamiento es una abstracción y desintegración artificial del complejo vital. En ese complejo vital es donde se da la auténtica realidad. Esta unidad viva y orgánica de Whitehead, que excluye aún la escisión de sujeto y objeto, no puede menos de recordarnos a Schelling y a Bergson.

Platonismo. Whitehead no es, con todo, un representante del vitalismo irracional. Reclama ciertamente, como Bergson, una intuición. Pero en ella precisamente se insertan los «objetos eternos», las ideas platónicas, a cuya luz se lee y se eleva a experiencia lo real. Conscientemente, Whitehead quiere ser platónico. Es célebre su aserto de que toda la filosofía occidental viene a reducirse a notas al pie de página de Platón. La referencia a lo ideal en los objetos eternos es lo único que preserva al proceso de diluirse en una inconsistente fluidez y le permite constituirse en realidad; justamente el mismo pensamiento fundamental de Platón. Pero los objetos eternos de Whitehead se distinguen de las ideas platónicas en que su alcance metafísico es el de ser «posibilidades». Sin embargo, no son impotentes, como lo ideal en Scheler y en Hartmann. Puede denominarse posibilidades

en cuanto que el fluir, el impulso y el sentimiento de lo real son el *medium* y cauce necesario, en el cual y a través del cual pueden aquéllas manifestarse. Pero, como contrapartida, el devenir y la realidad sólo son posibles en virtud de lo ideal. Las formas, pues, en las que el flujo espacio-temporal toma cuerpo y contorno, son de naturaleza ideal. Sólo intuitivamente son captadas estas formas, no mediante un carácter simbólico. Detrás de los símbolos hay que ver las esencias reales de los objetos eternos. Ellas son también las que explican el conjunto unitario de todas las cosas, pues también en la «comunidad de las especies» platónicas el ser era el hilo único de solidaridad que atravesaba todo el conjunto, como se expresaba ya en el diálogo *Menón*.

Por ello, a diferencia de Hartmann, Whitehead admite que el espíritu, si bien para nosotros, los hombres, se manifiesta siempre dentro del mundo real de los cuerpos, puede muy bien ser pensado también como subsistente en sí mismo. La misma inmortalidad del alma podría quizá demostrarse a base de experiencias religiosas. Y, por lo mismo, existe también para Whitehead un Dios, que es un principio metafísico. Es aquel momento determinante que, por el impulso universal y por las esencias eternas, también universales, configura individualmente cada ser determinado; concepto que nos trae de nuevo a la mente la *ratio sufficiens* de Leibniz, única capaz de explicar lo existencial en su concreta e irrepetible *haecceitas*.

Spann

Othmar Spann (1878-1950), al final de su vida profesor en Viena, representa un «universalismo», en el que el elemento idealístico penetra aún más fuertemente que en el restante ideal-realismo.

Obras y bibliografía

Edición: *Gesamtausgabe*, 22 vols., ed. por W. Heinrich, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1963-1979. Obras principales: *Gesellschaftslehre* (Ciencias sociales, 1914); *Der wahre Staat* (El verdadero Estado, 1921); *Kategorienlehre* (Teoría de las categorías, 1924); *Gesellschaftphilosophie*, 1928 (*Filosofía de la sociedad*, trad. de E. Ímaz, Madrid, Revista de Occidente, 1933); *Irrungen des Marxismus* (Errores del marxismo, 1929); *Geschichtsphilosophie* (Filosofía de la historia, 1932); *Philosophenspiegel* (El espejo de los filósofos, 1933); *Erkenne dich selbst!* (Conócete a ti mismo, 1935); *Naturphilosophie* (Filosofía de la naturaleza, 1937); *Religionsphilosophie* (Filosofía de la religión, 1947).

R. AMTMANN, *Die Ganzheit in der europäischen Philosophie: von Platon bis Othmar Spann: die Welt als Sinnbild und Seinsbild*, Tubinga, Grabert-Verl., 1992; W. HEINRICH (ed.), *Die Ganzheit in Philosophie und Wissenschaft*, Viena, Braumüller, 1950 (vol. de homenaje a O. Spann); W. HEINRICH y R. AMTMANN (eds.), *Othmar Spann Leben und Werk*, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1979; F. MONCERI, «L'universalismo "metodologico" di Othmar Spann», en *Il pensiero economico moderno* (Pisa) 21 (3) 2001, págs. 211-238; A. RIEBER, *Vom Positivismus zum Universalismus: Untersuchungen zur Entwicklung und Kritik des Ganzheitsbegriff von Othmar Spann*, Berlín, Duncker & Humblot, 1971; H. SCHICKLING, *Sinn und Grenze des aristotelischen Satzes «Das Ganze ist vor dem Teil»*, Múnich, Kösel & Pustet, 1936.

El todo y la parte. La filosofía de la sociedad, del Estado y de la historia es lo que ha conducido a Spann a su peculiar visión universalista. Este universalismo abarca toda la consideración del ser en general. Su *leitmotiv* lo constituye una idea existente ya en Aristóteles (*cf*. vol. I, págs. 252s), el principio de que el todo es anterior a las partes, si bien Spann se ha

inspirado para ello más inmediatamente en la concepción organológica e idealista del Romanticismo, en especial a través de F. von Baader. Los «miembros», es decir, lo singular y el detalle en la sociedad, en la historia y en la cultura, son «desgajados» del todo. El idealismo de Spann está en que el todo (orgánico) es para él «antes» que los miembros; el elemento realista está en que el todo no se da sin los miembros y sólo en ellos adquiere existencia.

La vida secreta del alma. Sobre las intenciones de Spann nos orienta con toda claridad el prólogo a su *Religionsphilosophie* (Filosofía de la religión), escrito en un tiempo muy revuelto. Spann alude en aquel pasaje a la «vida secreta del alma», que eleva al hombre sobre su falsa vida exterior, y permite a «las supremas fuerzas del alma» abrirse a una luz superior. De estas «necesidades primitivas de la vida interior» habla su *Filosofía de la religión*. En ella se trata de mostrar cómo debe recorrer el hombre este camino si quiere encarnar la esencia pura del hombre, y cómo éste, de hecho, ha recorrido ese camino en la historia. En esta «esencia del hombre» encontramos lo «suprahistórico», que subyace a la marcha histórica de las cosas y remite a las raíces trascendentes de ellas. Sin este elemento suprahistórico, la historiografía, y principalmente la historiografía religiosa, se convierte en un enemigo de la religión, ya que semejante historia todo lo relativiza.

El sentido metafísico. Este influjo demoledor lo han ejercido de consuno en la Edad Moderna el historicismo, el empirismo, el positivismo, el cientificismo materialista y el materialismo filosófico. El pensamiento moderno, del que emanaron estas filosofías, ha rendido sin duda gran provecho para la esfera externa de la vida. Pero se quedó muy corto en cuanto a sentido metafísico, enterrando precisamente lo que da a la vida su verdadero valor, a saber, la plenitud de desarrollo y de sentido que una superior totalidad confiere a la vida misma. Ha hecho falta el derrumbamiento de la fe en el progreso puramente material y técnico, subsiguiente a las dos guerras mundiales, para que el hombre pueda dirigir de nuevo su mirada a aquellas totalidades ideales, desde las cuales y sólo

desde ellas, le es dado llevar una auténtica y pura vida humana. «Hemos llegado hoy a un recodo histórico largo tiempo preparado, intentado ya por el Romanticismo y el idealismo. Para comprender de raíz nuestro siglo hay que asentar, como decisivo, el hecho de que todos aquellos ideales de cultura están agotados en su origen y en su productividad histórica. Sin querer con ello silenciar el progreso de la técnica y del saber externo, lo cierto es que este progreso se ha quebrado en su eficacia sobre el hombre interior. El progreso se asemeja hoy al Ícaro de la fábula, que trató de volar al cielo utilizando unas alas pegadas con cera; llevado de su presunción, se acercó demasiado al sol, y al derretirse la cera, cayó precipitado al mar. Así pensó también el hombre levantarse hasta el cielo con las alas del progreso técnico». Ahora, al fundirse la cera de su ilusión, ha aprendido de nuevo que los valores externos rozan sólo la periferia de la vida humana, como dijera Eckhart, de aquella verdad que fluye del corazón de Dios. Allí está finalmente el todo, que es antes y por encima de todas las partes.



JOHANNES HIRSCHBERGER (7 de Mayo 1900 en Österberg/Mittelfranken; † 27 de Noviembre 1990 enn Oberreifenberg). Cursó sus estudios en la Universidad de Múnich. Discípulo de Greyser, Becher y Grabmann, se doctoró en la misma Universidad tras haberse especializado en la filosofía cristiana de la Edad Media. En los seminarios de A. Rehm y E. Schwarz tuvo ocasión de familiarizarse con la disciplina filosófica más estricta y desarrollar originales trabajos de investigación sobre la filosofía griega. Ejerció su docencia de Historia de la Filosofía primero en Eichstätt y posteriormente en la Universidad de Francfort.

Notas

[*] Para un lector español es todavía más inmediata la referencia al «Ars Magna» (*Ars generalis ultima*) de R. Llull, verdadero padre de todos los algebrismos lógicos renacentistas y modernos. *Cf*. vol. I, pág. 533. <<

[**] También en esto es precursor Llull. *Cf*. vol. I, pág. 534. <<